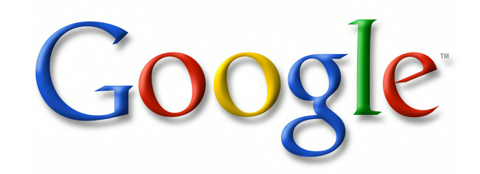


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

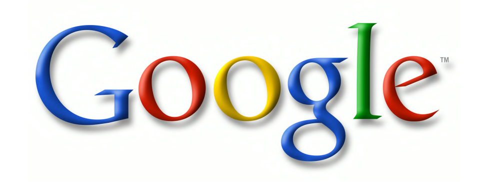
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

Ga 9
697.3

Étude sur les Idées Religieuses et Morales

Gz 9.697.3

HARVARD COLLEGE
LIBRARY



FROM THE FUND OF
CHARLES MINOT
CLASS OF 1828

UNIVERSITÉ DE FRANCE — ACADÉMIE DE PARIS

ÉTUDE

SUR LES

IDÉES RELIGIEUSES ET MORALES

D'ESCHYLE

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

Pour obtenir le grade de Bachelier en Théologie

et soutenue publiquement le 26 juillet 1884, à 10 heures

PAR

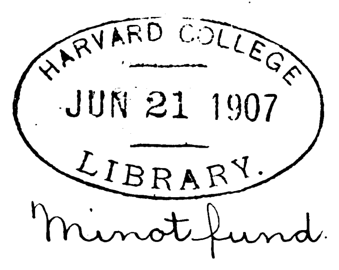
EUGÈNE DE FAYE

LAIGLE

IMPRIMERIE F. GUY, 4, RUE DES TANNEURS

1884

Ga 9.697.3



Minot fund.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

EXAMINATEURS DE LA SOUTENANCE

M. MASSEBIEAU, *Président de la soutenance.*

MM. MASSEBIEAU,		
STAPFER,	}	*Examinateurs.*
Ph. BERGER.		

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières du candidat.

70

A mes Parents

A mon frère Édouard

Témoignage d'affection.

OUVRAGES CONSULTÉS

F. Welker, *griechische Gœtterlehre*, *Gœttingen*, 1857.

L. Schmidt, *die Ethik der alten Griechen*, 2 vol., Berlin, 1882.

C.-Fr. von Nægelsbach, *die nachhomerische theologie des griech. Volksglaubens*, Nurmberg, 1857.

E. Zeller, *Philosophie des Grecs (traduction Boutroux).*

E. Buchholtz, *die sittliche Weltanschauung des Pindaros und Æschylos.* Leipsig, 1860.

L. Ménard, *La Morale avant les philosophes*, Paris, 1860.

E. Tournier, *Némésis ou la jalousie des dieux;* Paris, 1863.

J. Girard, *Le Sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle*, Paris, 1869.

E. Havet, *Le Christianisme et ses origines*, Paris, 1871.

J.-A. Hild, *Études sur les Démons dans la religion et la littérature des Grecs.* Paris, 1880.

Grote, *History of Greece*, vol. IV-VI.

Paley, *Trajedies of Æschylus, fourth edition*, Londres, 1879.

AVANT-PROPOS

L'étude d'une religion qui a précédé le christianisme et qui a certainement exercé sur lui une influence considérable ne peut pas être indifférente à la théologie chrétienne. Aussi est-ce une page de l'histoire du développement religieux des Hellènes que nous avons voulu écrire. Eschyle nous paraît résumer en lui le progrès accompli au sein de son peuple pendant les siècles qui le séparent d'Homère. Nous voyons en lui le terme d'une évolution religieuse. Jusqu'à lui c'est la période ascendante de la foi nationale, après lui commence la décadence. Nos recherches nous ont amené à la conviction que c'est en lui que l'on trouve le plus nettement dégagées les conceptions fondamentales de la religion grecque. Si, dans la période suivante, elles s'obscurcissent, elles n'en subsistent pas moins. On les retrouve au fond des croyances populaires

et même de la philosophie, surtout en morale. La foi nouvelle, qui dans les hautes régions de la pensée s'est alliée à la sagesse grecque, s'est aussi assimilée plus d'un élément des croyances païennes. N'était-il pas intéressant de remonter jusqu'aux sources les plus pures, de saisir ces antiques conceptions religieuses sur le vif, avant leur dégénérescence ? Ne comprendra-t-on pas ainsi plus facilement l'influence qu'elles ont pu avoir plus tard sur le christianisme ?

Deux conceptions nous paraissent fondamentales, celle de la loi et celle de Dieu. Nous ne croyons pas qu'aucun penseur grec, au moins avant Eschyle, les ait conçues avec plus de clarté que lui. Plus nous avons pénétré dans l'étude des textes, plus elles nous ont apparu nettes et précises. Dans un premier chapitre, nous avons cherché à les définir le plus clairement possible. Après avoir ainsi considéré la loi et les dieux dans leur essence, il fallait les suivre dans leur action sur le monde. C'est ici, croyons-nous, que se révèle le mieux, ce que nous osons appeler, les préoccupations apologétiques de notre auteur. Le grand scandale de la mythologie venait d'éclater. Théognis avait ouvert la plaie saignante par où devait s'échapper la vie même de l'antique légende. Il fallait montrer que les dieux n'étaient ni immoraux, ni arbitraires mais saints et justes. But facile à atteindre, puisqu'il n'y avait qu'à s'en tenir rigoureusement à la vraie notion grecque de la divinité. Que les dieux ne fassent qu'appliquer strictement la loi, et on ne pourra rien leur reprocher. Nous avons été frappé de voir la logique avec laquelle Eschyle a su maintenir ce point de vue si essentiellement grec.

Mais l'homme, quelle est sa place dans l'ensemble des

conceptions de notre auteur? Une étude un peu attentive des textes nous a convaincu qu'on ne peut séparer les idées religieuses de notre auteur de ses idées morales. C'est même là un trait qui le distingue des penseurs de la fin du cinquième siècle. Aussi avons-nous intitulé cette partie de notre travail, la morale religieuse. L'analyse de ces notions si importantes, que les Grecs désignaient par les termes de αἰδώς et de ὕϐρις, nous la révèle tout entière. Vient ensuite la question du châtiment divin et de la mesure de liberté que notre auteur laisse à l'homme. Nous ne croyons pas devoir insister sur cette partie de notre sujet après le travail remarquable de M. Hild : *Les démons dans la religion et la littérature grecque.* S'inspirant des bons travaux allemands, il montre à quoi se réduit le prétendu fatalisme d'Eschyle. Nul ne pourra désormais parler d'Eschyle sans tenir compte du chapitre que M. Hild consacre à cette question. Enfin, quelques pages sur les divinités chthoniennes et l'état des morts terminent notre travail.

Les personnes qui ont étudié ces matières savent combien est riche la littérature du sujet. Otfried Müller a donné une grande impulsion à l'étude de la religion grecque et a suscité des travaux comme ceux de Welker ou de Nægelsbach. En France, nous possédons l'ouvrage de M. Alfred Maury et celui de M. Decharme. Nous n'avons pu profiter de ces admirables travaux dans une mesure aussi large que nous l'aurions voulu. Nous avons surtout mis à profit des travaux plus spéciaux. M. Ménard, dans son livre *sur la morale avant les philosophes,* d'un style si littéraire, nous paraît avoir fort bien exposé l'idée de la loi. C'est à l'ouvrage de M. Girard sur le *sentiment religieux*

d'Homère à Eschyle, que nous devons une interprétation plus juste du Prométhée. Nous pensons seulement y avoir fait ressortir plus nettement le rôle de la loi. Nous avons cherché ainsi à faire rentrer notre interprétation de ce drame dans le courant des idées de notre auteur. Mais c'est surtout à M. Schmidt que nous devons notre initiation aux idées religieuses et morales des Grecs. Nous ne saurions trop louer la finesse de ses analyses, la largeur de son exposition, son sens historique. C'est surtout lorsque nous avons traité des idées morales de notre auteur que nous nous sommes inspiré de lui. Le seul ouvrage spécialement consacré à notre sujet que nous ayons pu consulter, c'est celui de M. Buchholtz. On connaît la patience de ce savant. Il a dû se livrer à un travail prodigieux pour écrire sa brochure. Mais, à notre sens, il est resté en dehors de la pensée d'Eschyle. Il l'a analysée ; il ne lui a pas rendu la vie. C'est son autopsie, ce n'est pas sa résurrection historique.

Quant au texte, nous nous sommes servi de celui que nons connaissions le mieux, celui de Paley. Nous regrettons de n'avoir pas eu entre les mains la belle édition de M. Weil. Néanmoins nous avons eu l'occasion d'adopter plus d'une fois les leçons du critique français, citées par l'éditeur anglais.

Nous ne nous dissimulons pas les imperfections de ce travail. Nous sentons qu'un séjour de dix ans à l'étranger n'est pas fait pour perfectionner le style. Mais ce que nous déplorons le plus, c'est l'insuffisance de nos connaissances générales de la religion et de la philosophie grecque. Nous avons étudié Eschyle avec toute la conscience dont nous étions capable, mais en dehors de lui, nous sentons que

le terrain n'est plus si ferme. Aussi espérons-nous nous y être aventuré avec assez de circonspection pour mériter l'indulgence.

En terminant, nous remercions cordialement toutes les personnes qui, soit ici, soit ailleurs, nous ont aidé de leurs conseils et de leur bienveillance.

INTRODUCTION HISTORIQUE

Au VIe siècle avant notre ère, une réforme religieuse s'est produite en Grèce. Ce ne fut pas seulement une réforme du culte, une innovation dans le rituel, ce fut aussi, à en juger d'après certains faits, une épuration des conceptions religieuses et morales des Hellènes. On s'efforça de donner aux antiques légendes un caractère plus moral en voilant certains côtés qui blessaient des consciences plus religieuses. Eschyle clôt cette période si intéressante, qu'on a appelée le moyen-âge grec. Une comparaison, même superficielle, des idées religieuses et morales de ce poète avec celles des temps homériques fait ressortir des différences assez considérables pour qu'il ne nous reste plus de doute sur le progrès accompli. Assurément ce n'est pas à son seul génie qu'Eschyle doit la supériorité de ses conceptions. Il est fils de son siècle. Pouvons-nous reconstituer le milieu où il s'est formé?

Cela nous est bien difficile. Nous pouvons constater d'une manière générale qu'il est un des produits du mouvement religieux du VIe siècle. Mais il nous est peut-être impossible de déterminer avec quelque précision comment se forma cet esprit, quelle fut la genèse de ses idées, quelles influences intellectuelles et morales il a subies. Il a dû se rattacher aux grands lyriques du VIIe et du VIe siècle. Que doit-il par exemple à Stésichore, ce poète qui semble avoir formé la transition de l'épopée à la tragédie? (1). C'est là une question que nous ne pouvons pas éclaircir avec quelque précision. De courts fragments ne suffisent pas pour établir nettement les conceptions religieuses de ces poètes ni la filiation d'idées d'un Terpandre à un Eschyle. Mais si nous ne pouvons replacer Eschyle dans la tradition poétique, nous ne sommes pas autorisés à supposer qu'un esprit aussi religieux que le sien, avec des préoccupations qui dépassent le seul domaine de l'art, ait été complétement étranger aux courants religieux et intellectuels de son époque.

Les mystères, surtout les mystères orphiques, introduisent de nouveaux éléments dans le culte national et éveillent de profonds besoins religieux. Pythagore, prophète à sa façon, constitue des associations religieuses qui ont exercé une incontestable influence sur le monde hellénique. La pensée prend conscience d'elle-même. Les cosmologues ont préparé les philosophes. Ceux-ci nous montrent dans quelle direction les bons esprits dirigeaient leur pensée, de quelle manière ils envisageaient les choses. Les moralistes enfin ne laissent pas d'épurer à bien des égards les idées de leur temps. Pouvons-nous

(1) Girard, *Sentiment religieux d'Homère à Eschyle*, p. 142.

supposer qu'Eschyle soit resté en dehors de ces diverses influences religieuses ou intellectuelles ? Il nous est impossible de préciser nettement ce qu'il doit, soit aux orphiques, soit aux pythagoriciens, soit aux moralistes et aux philosophes, mais enfin nous pouvons indiquer, sans trop y insister, les points de ressemblance.

Que pouvait emprunter aux mystères notre auteur, à supposer qu'il y fut initié (1)? Ce n'est pas une théologie supérieure aux croyances populaires qu'il y aurait pu puiser (2). Les mystères bachiques et orphiques, il est vrai, pouvaient lui enseigner aussi bien qu'à Pindare la doctrine de la métempsycose. Mais nous n'en trouvons pas trace dans les drames qu'ils nous a laissés (3). Les mystères ont éveillé chez les Hellènes un vif besoin de purifications religieuses et même d'une plus grande pureté morale. Ce sentiment nouveau inspire, sans aucun doute, notre auteur. Oreste a beau recourir à tous les rites, à toutes les cérémonies de la purification liturgique, il ne trouve pas la paix. La divinité ne cesse pas de poursuivre celui dont les mains sont impures, χερομυσής. De leur côté les associations pythagoricienne sont accentué les aspirations religieuses de l'époque. Eschyle, dit-on, était pythagoricien (4). La morale de notre auteur, comme celle des sectateurs du réformateur de Samos, était religieuse. Mais ces inspirations plus pures qui lui venaient des mystères orphiques et des communautés pythagoriciennes n'expliquent pas la tournure particulière de son génie, cette

(1) Girard, *Sent. relig.*, p. 338.
(2) Zeller, *Histoire de la philosophie des Grecs*, I, p. 57.
(3) Nægelsbach, *Nachhomerische Theologie*, p. 413.
(4) Cicéron, *Tusc*, II, 10.

pente à envisager l'ensemble de l'univers, à tout ramener à des lois cosmiques, cette préoccupation enfin des problèmes du mal, tels qu'on pouvait alors se les poser. Ne doit-il rien à ces cosmogonies qui se succèdent depuis celle d'Hésiode? Ne devait-il pas connaître les systèmes cosmologiques d'un Phérécyde de Syros, d'un Epiménide, et surtout ceux des Orphiques? On en trouve des traces dans ses tragédies (1). Il connaît les révolutions d'Uranus ou Ophion, de Cronus et de Zeus (2). C'est cette conception d'une transformation dans la divinité suprême, d'un développement divin qui est au fond du Prométhée. Mais, en outre, la cosmologie, en fixant sa pensée sur les dieux et sur les origines de l'univers, a, sans doute, détourné notre auteur de l'étude de l'homme; il y a puisé le goût de la théologie mythologique. De là le rôle si considérable des lois universelles et des dieux dans son œuvre; de là l'effacement de l'homme devant la divinité dans cet univers immense imaginé par le poète; de là une morale extérieure, que l'on pouvait appeler cosmologique.

Mais n'y a-t-il aucune affinité entre lui et l'esprit philosophique de son temps? Certes, nous ne voulons pas dire qu'on trouve en lui les traces des spéculations d'un Anaximandre ou d'un Héraclite. Mais au point de vue formel, n'y a-t-il rien de commun entre lui et les physi-

(1) Zeller, *Phil. des Grecs*, I, p. 91 et note 5.

(2) *Prom.*, 957; *Agam.*, 170; *Eum.*, 641. Dans un passage de l'*Agam.*, 56, le dieu Pan est nommé avec Zeus et Apollon. Pourquoi cette importance donnée au dieu arcadien? Est-ce parce que Athènes honorait en Pan le dieu qui l'avait fait vaincre à Marathon et à Salamine (Welker, *Gœtterlehre*, II, 955, *cf. Perses*, 440) ou bien est-ce un souvenir du Pan de la cosmologie orphique? (Zeller, I, p. 92.)

ciens ? Ne se ressemblent-ils pas, le poète et les philosophes, par la même manière de penser, d'envisager les choses et, jusqu'à un certain point, par des préoccupations voisines ? Il est probable qu'Eschyle a ignoré la philosophie de son temps ; sa foi traditionnelle en eût été, à coup sûr, ébranlée. Mais qui ne sait que les mêmes tendances dominent les esprits supérieurs d'une même époque, que dans la diversité de leurs points de vue, des objets de leur méditation, dans les contradictions mêmes de leurs opinions diverses, on peut leur reconnaître certains traits généraux, certaines directions de la pensée qui se ressemblent, des points communs qui marquent la physionomie de l'époque ? Ainsi les tendances générales qui dominaient la philosophie de son temps doivent, en quelque mesure, se retrouver chez notre auteur ; et elles doivent nous aider à comprendre la forme particulière de ses conceptions. Autrement nous nous trouvons en présence d'un phénomène anormal, d'un prodige inexplicable, d'un génie qui ne ressemble en rien, dans ses traits les plus accentués, ni aux poètes qui l'ont précédé, ni à ses successeurs immédiats. C'est là une sorte de prodige que nous ne pouvons admettre en histoire. Il est donc très légitime de chercher à faire rentrer notre auteur dans la grande communauté des intelligences supérieures de son temps. N'est-il pas, comme les philosophes ses prédécesseurs et ses contemporains, porté à envisager l'univers dans son ensemble, à négliger le détail, à s'éloigner de l'observation psychologique ? Dans ses drames, n'est-ce pas l'homme taillé à grands coups de ciseaux ! Combien différent d'Euripide ! Mais encore les philosophes de son temps ne distinguent pas nettement le spirituel du cor-

porel, le monde de l'intelligence du monde de la matière (1). Ils recherchent l'essence invisible des choses, mais ils ne séparent pas ce principe de la matière ; ils ne sauraient concevoir l'existence indépendante de l'esprit. Grâce à cette confusion, les systèmes physiques des Pythagoriciens et des Eléates ont un caractère très abstrait. Ne peut-on pas en dire autant de la conception cosmique de notre auteur ? Les lois universelles ne sont-elles pas de grandes abstractions ? Les distingue-t-il de l'univers dont elles sont le code ? Ou puisque un esprit religieux ne se meut pas dans le domaine purement rationnel, distingue-t-il la loi morale des lois de l'univers ? Aucunement. Sa morale est, comme nous le disions, cosmologique. Les mêmes lois régissent la conscience de l'homme et la nature inconsciente. Nous ne faisons qu'indiquer ces traits communs à Eschyle et aux philosophes. Comparé à Pindare, son contemporain, Eschyle a le génie plus abstrait, plus philosophique. On sent mieux, à cette comparaison des deux poètes, qu'Eschyle, plus que le Thébain, a des affinités d'esprit avec les grands penseurs de son temps.

Mais s'il ne faut pas exagérer l'influence de l'esprit philosophique de la première période sur la forme des idées religieuses d'Eschyle, il est bien plus facile de constater la parenté qui existe entre lui et les moralistes du VIe siècle. Les sentences des Pittacus, des Bias, ou les vers de poètes, comme Simonide, Solon, Théognis, jouissaient d'une grande popularité en Grèce. Il est impossible qu'Eschyle ne les ait pas lus et médités. Il est vrai que son esprit théorique et son imagination grandiose l'éloignaient de l'observation pratique de la vie. On retrouve pourtant

(1) Zeller, *Philos. des Grecs*, vol. I, p. 187, etc.

même chez lui, des traces de ce tour sentencieux commun aux fragments qui nous restent de ces sages et de ces poètes. Ainsi le chœur des Erinnyes dit : Dieu accorde la préférence à la modération (1). Les choéphores s'écrient : Le bien-être, la bonne chance, c'est pour les hommes Dieu et plus que Dieu (2). Mais ce ne sont là que des traits épars. C'est dans sa conception de Zeus que se trahit le mieux l'influence des gnomiques sur notre poète. Dès Solon, on accorde, de plus en plus, la prééminence à Zeus; on en élève la conception au dessus de l'ancienne idée anthropomorphique (3). Or, rien n'est plus distinctif de la théologie de notre auteur que sa conception presque *monothéiste* de Zeus. N'est-ce pas la poésie morale et surtout celle de Théognis qui a mis Eschyle en présence du problème du mal? Il n'a pas l'étonnement presque impie du poète de Mégare lorsque celui-ci voit les fils punis pour les crimes des pères (4). Au contraire, Eschyle reconnaît, même dans ce fait mystérieux, la justice divine, mais enfin n'est-il pas, lui aussi, de cette génération de moralistes aux préoccupations si graves et parfois si douloureuses?

Telles furent les tendances dominantes de cet étonnant VIe siècle. Des aspirations religieuses travaillant les cœurs, un profond besoin de purification liturgique et morale, la conscience éveillée épurant les conceptions religieuses; la pensée interrogeant l'univers, curieuse de connaître le

(1) *Eum*, 529 sq.

(2) *Choeph.*, 60. Voyez encore ce qu'il dit des femmes, *Choeph.*, 595-601; *Agam.* 485, de la richesse, *Agam.*, 1331-1334.

(3) Zeller, *Philos. des Grecs*, vol. I, p. 112.

(4) Ménard, *Morale avant les philosophes*, p. 231.

fonctionnement de la nature, allant à cette investigation pleine de confiance en elle-même, ne se posant pas les questions de méthode, ne doutant pas de l'infaillibilité de ses facultés, partant pas du tout analytique, ignorant l'homme, ne se connaissant pas elle-même et ne se distinguant qu'à peine du monde sensible ; les questions troublantes de la responsabilité humaine et de la justice divine, des origines du mal et de la souffrance surgissant à l'horizon ; au milieu de ce chaos et de cet enfantement, des politiques et des sages formulant en de courts aphorismes l'expérience de leur vie, tel fut, semble-t-il, le milieu qui a formé notre poète religieux et philosophique.

ÉTUDE

SUR LES

IDÉES RELIGIEUSES ET MORALES

D'ESCHYLE

PREMIER CHAPITRE

De l'idée de la loi et de l'idée de Dieu

Le Grec, également épris de liberté et d'ordre, ne reconnaissait dans l'état que l'autorité des lois, autorité impersonnelle, qui n'est pas sujette aux variations de la volonté individuelle. Elle seule peut le garantir du despotisme et assurer l'ordre dans la cité. Eschyle exprime en deux vers la sagesse politique de ses compatriotes : N'approuve pas une existence sans gouvernement, sans direction, et n'approuve pas non plus une vie d'esclave, une existence soumise à la volonté d'un seul (1). Mais la loi n'est pas seulement l'autorité suprême dans l'Etat, la garantie de l'ordre général plutôt que du droit individuel,

(1) *Eum.*, 526-528.

elle est aussi l'éducatrice des citoyens. Qu'on en juge par les pages du Criton, où Socrate fait protester les lois de la cité contre les propositions de fuite qu'on lui fait. En voici quelques phrases : « N'est-ce pas à nous que tu dois la naissance ? n'est-ce pas grâce à nous que ton père a épousé ta mère et t'a engendré. Nous t'avons fait naître, nous t'avons nourri et élevé, nous t'avons donné une éducation, nous t'avons fait participer, toi et tous les autres citoyens, à tout ce que nous pouvions donner de meilleur (2). » C'est cette notion si grecque de la loi qui est au fond de la République de Platon. La loi c'est la grande ordonnatrice de la cité. A ce titre elle maintient, non-seulement l'ordre dans les pouvoirs publics, mais elle règle aussi tous les détails de la vie privée ; elle pénètre dans la famille ; elle est la norme absolue de la conduite. Quant au magistrat, sa seule fonction est d'appliquer la loi, sa volonté ne doit être que l'expression de la loi. Tels sont les magistrats que rêve Platon. C'est là l'idéal politique qui répondait le mieux aux profonds besoins d'ordre et de liberté qui caractérisent l'Hellène.

L'idéal religieux des Grecs ne diffère pas de leur idéal politique. L'univers devient la grande cité. Il a ses lois et ses magistrats comme la cité terrestre. Le Grec n'a voulu, ni au ciel ni sur la terre, le pouvoir irresponsable. Il répugnait au monothéisme aussi bien qu'à la monarchie absolue. Dans sa pensée, des lois éternelles régissent l'univers tout entier. Elles sont l'expression de l'ordre et dans le monde physique et dans le monde moral. Elles sont à la fois des lois de justice et des lois de la nature. Le Grec les appelle les lois non-écrites. Socrate dit à Hippias: « Tu

(1) *Criton*, 50 D, 51 C ; comparez *Répub.*, IV, 441.

connais ce qu'on nomme les lois non-écrites, n'est-ce pas? Oui, dit-il, ce code universel reconnu dans tous les pays (1). »

Quelques passages d'Eschyle expriment clairement la conception des νόμιμα ἄγραπτα. Ainsi le chœur des Suppliantes répudie toute alliance avec les fils d'Egyptus, « car c'est une union défendue par la loi suprême » (2). Un mot inexplicable,si l'on ne se souvient pas qu'il s'agit d'une loi de l'univers, se trouve dans les Euménides. Le chœur des Erinnyes vient d'énumérer les malheurs qui frappent l'insolent qui voudrait s'élever au-dessus des conditions humaines. Il ajoute ces mots, garantie suprême de la réalité des châtiments: Cela demeure, c'est une loi immuable, μένει γάρ (3). Les Suppliantes s'écrient: O dieux, ne permettez pas à ces jeunes gens d'accomplir leurs desseins et de me prendre en mariage contrairement à la loi suprême, παρ'αἶσαν (4). J'ajoute un autre passage qui ne laisse aucun doute sur la pensée d'Eschyle. Le chœur des Suppliantes termine une ode magnifique par cette réflexion : Car le respect que l'on doit avoir pour les parents est le troisième article inscrit dans les lois de la justice vénérable (5). Eschyle fait allusion à une idée que l'on dit de Pythagore et qu'Euripide exprime dans un fragment : Il y a trois vertus que l'on doit pratiquer: honorer les dieux, les parents qui vous ont donné la vie et les lois communes des Grecs (6). On différait sur les articles de ce code,

(1) *Xenoph.*, *Memor.*, IV, 4, 19.
(2) *Suppl.*, 38
(3) *Eum.*, 381.
(4) *Suppl.*, 79.
(5) *Suppl.*, 707-709.
(6) *Antiope*, fragm. 38; cf. *Esch. Eum.*, 545-549.

mais tous en admettaient l'existence. On cite souvent ce vers de Pindare : La loi qui gouverne tous les mortels et les immortels, νόμος ὁ πάντων βασιλεύς (1). Est-il nécessaire de rappeler les belles paroles du chœur de l'Œdipe Roi (2), ou la fameuse protestation d'Antigone ? De tous ces passages il ressort qu'aux yeux du Grec, l'autorité suprême dans l'univers, c'est une loi primordiale.

Mais quels sont les termes qui désignent le code des lois de l'univers ? Ce sont : Μοῖρα, Αἶσα, ἡ πεπρωμένη, Δίκη, Θέμις. On aura une idée plus juste de la portée de chacun de ces mots dans la pensée de notre auteur, si l'on tient compte de deux faits importants. N'oublions pas d'abord que les Grecs n'ont jamais eu de clergé national, exerçant une influence prépondérante sur l'opinon publique. Par conséquent, pas de dogmatique officielle chez eux. Les conceptions fondamentales de leur religion se sont spontanément développées ; elles ont subi les libres inspirations des génies religieux aussi bien que l'influence des évènements ; aucune formule n'a entravé leur croissance. Rien ne serait plus erroné que de les traiter en dogmes, fixés par la tradition. Nous osons croire que c'est là le défaut des admirables analyses du savant Nægelsbach (3). Les croyances des Grecs forment un organisme vivant où tout vibre, se meut, se transforme. Assurément elles ont chacune un sens central, permanent, mais les contours n'en sont pas du tout arrêtés. Les mêmes termes changent de sens selon les auteurs et selon les époques. Telle application d'un mot se retrouve plus souvent à une époque

(1) *Fragm*, 146.
(2) 836-845.
(3) *Nachhomerische Theologie* (141-151).

religieuse qu'à une époque politique. Tel auteur affectionne un terme dans un sens particulier. Il faut tenir compte de ses habitudes d'esprit, de sa manière générale de juger les choses, de son caractère. Ainsi Hérodote, comme nous le verrons, se sert de Moera dans un sens que l'on rencontre moins souvent chez Eschyle. Il est bon de se rappeler que l'élément accidentel, individuel, entre pour beaucoup dans la formation des notions fondamentales de la religion grecque, et par conséquent que les termes qui les désignent ont une grande élasticité. Il y a une autre considération qu'il importe de ne pas négliger. Les Grecs ont une tendance marquée à personnifier les notions les plus abstraites. Il leur faut la chair et le sang. La loi universelle, qui est une des conceptions essentielles de leur religion, est en somme bien abstraite. Aussi les Hellènes n'ont pas manqué de la personnifier. Mais ne nous y trompons pas, et ne prenons pas la loi suprême pour quelque puissance divine, écrasant et les dieux et les hommes. Il faut encore ici tenir compte des différences individuelles. Pindare personnifie plus qu'Eschyle. On le voit, rien de plus de délicat que de déterminer le sens exact de termes comme ceux de Moera, Aesa.

Le terme de μοῖρα, signifie au sens propre une *portion*, un *lot*; il vient de la même racine que ἔρος, μόρσιμος. On le retrouve au sens primitif dans ce vers des *sept chefs* : ils ont pris, chacun, sa part des biens, ἐμοιράσαντο (1). De là ce mot vient à désigner la portion de bonheur ou de malheur que l'on a dans la vie, ainsi Xerxès s'écrie qu'il a eu un malheur terrible, στυγερᾶς μοίρας (2). C'est là un sens

(1) 907, *cf.* μοῖραν λαχόντες *ibidem*, 947.
(2) *Perses*, 909.

courant du terme μόρος (1). On a bientôt étendu la signification de ces deux mots, et μοῖρα et μόρος désignent la condition la plus triste, la mort. Ainsi Cassandre s'écrie, en foulant aux pieds ses insignes de prophétesse : je le tuerai avant ma mort, πρὸ μοίρας τῆς ἐμῆς (2). On parle aussi de la mort par lapidation, λευστῆρα μόρον (3). De là on en vint à désigner par μοῖρα et aussi par les termes de μόρσιμος, de ἡ πεπρωμένη (μοῖρα), les évènements inévitables de la vie outre la mort, le sort auquel on ne peut échapper. Ainsi Etéocle dit d'un guerrier : qu'il veut bien faire l'expérience du sort qui l'attend dans le combat, ἐξιστορῆσαι μοῖραν (4). C'est là le sens ordinaire de μόρσιμος. Etéocle s'écrie: Vous n'en éviteriez pas plus facilement l'inévitable, τὸ μόρσιμον (5). Le Grec exprime encore le même ordre de faits par le terme de τὸ πεπρωμένον ou de ἡ πεπρωμένη μοῖρα. Ces mots désignent tout simplement la série d'évènements qui constituent l'application des lois naturelles. C'est la constatation des faits qui sont dans l'ordre des choses, que l'homme ne peut pas contrôler (6). Faut-il accuser Eschyle de fatalisme, comme on l'a fait, parce qu'il parle de ces circonstances qu'il faut bien accepter, malgré qu'on en ait ? Tout dépend de ce que l'on entend par l'inévitable. Celui qui considère la destinée humaine comme déterminée dans ses moindres détails, en un mot qui a donné à l'inévitable, au τὸ πεπρωμένον une portée universelle, est à juste titre fataliste. On aura bien de la peine à prouver que telle était la pensée d'Es-

(1) *Ag.*, 1146.
(2) *Ag.*, 1266.
(3) *Sept Thèb.*, 199, *ibidem* 383, 420, 704.
(4) *Sept Thèb.*, 506, cf *Ag.*, 1451.
(5) *Sept Thèb.*, 281, *ibidem* 263.
(6) *Ag.*, 685 : προνοίαισι τοῦ πεπρωμένου, cf. *Prom.*, 519.

chyle, ou même qu'il eût pareille conception sans trop se rendre compte de son caractère. Nous avons ici un exemple de ce que nous disions un peu plus haut. Le mot grec, qui n'a jamais reçu de signification officielle, se prête fort bien à des extensions ou à des limitations de sens. Il est livré à l'arbitraire. Ainsi l'un est porté plus que d'autres à envisager l'enchaînement logique des circonstances; frappé par cette considération, il oublie plus facilement l'homme. Il verra, si je puis ainsi dire, partout le πεπρωμένον, l'inévitable. Un esprit religieux voit derrière les évènements l'agent divin, et le même mot prend avec lui une toute autre portée. Enfin, un autre, considérant surtout ce que l'énergie humaine peut faire, rétrécira la sphère de l'inévitable. Dans sa pensée, l'homme se fait, en grande partie, sa destinée. Ainsi Hérodote, esprit pratique et observateur, aimant la symétrie des choses, voit dans l'histoire se dérouler, avec une précision presque mathématique, le plan universel; instinctivement il écarte l'initiative humaine dont les mouvements inattendus dépareraient l'ensemble harmonieux du monde, et lorsque l'homme y mêle sa note discordante, il y a la jalousie divine, prête à le frapper. Aussi l'expression ἡ πεπρωμένη μοῖρα a un caractère sensiblement plus absolu chez cet auteur que chez Eschyle. « Dieu même », dit-il, « ne peut échapper à ce qui doit s'accomplir (1) ». Loxias lui-même ne peut pas sauver Crœsus de la ruine qui le menace. Il est vrai que l'on peut mettre en regard de ces passages le mot du Promethée : Zeus ne saurait échapper à la Moera inévitable. Mais c'est là un passage trop isolé et qui tient trop

(1) *Herod.*, I, c. 91.

étroitement à la conception particulière de cette tragédie pour qu'il soit typique de la pensée de l'auteur.

Nous passons maintenant de ces sens courants de μοίρα pour arriver à sa plus haute signification. La μοῖρα désigne la loi universelle qui maintient l'ordre dans le monde physique et dans le monde moral. De même les termes de Αἶσα, de Δίκη et de Θέμις avec de légères nuances. Quelques exemples mettront en pleine lumière la conception de la Moera. Ainsi les Erinnyes reprochent à Apollon d'avoir forcé le cours normal des choses en prolongeant la vie de certains hommes : Tu as diminué les anciennes Moerae contrairement à la loi des dieux, παρὰ νόμον (1). Nous avons déjà cité un texte où Æsa est employée exactement de la même manière, παρ' αἶσαν, contrairement à la loi suprême (2). Δίκη et Θέμις désignent plus particulièrement la loi morale, tout en désignant la loi universelle puisque, dans la conception grecque, la loi morale fait partie du code général des lois de l'univers (3). Μοῖρα s'emploie aussi dans le sens plus restreint de justice. Eschyle dit dans son langage figuré : La Moera aiguise, en vue d'un nouveau châtiment, la justice sur d'autres pierres (4), c'est-à-dire la loi éternelle va frapper d'autres coupables. Tels sont les termes qui désignent cette loi abstraite qui est l'autorité suprême dans l'univers, de même que la loi écrite est la régulatrice de la cité. Nous l'avons déjà dit, le Grec n'aime pas l'abstrait. Aussi Eschyle lui-même personnifie parfois les lois éternelles. Ainsi les Erinnyes appellent les

(1) *Eum.*, 171.
(2) *Suppl.*, 79.
(3) *Ag.* 1431, 1432.
(4) *Ag.*, 1536, 1537.

Moerae, sœurs par leur mère (1). De même Θέμις, mère de Prométhée (2). Il parle d'Æsa qui forge un glaive (3) Nous nous hâtons d'ajouter qu'Eschyle laisse à la Moera son caractère abstrait, de pure loi beaucoup plus que ne le fait Pindare. Celui-ci transforme les Moerae en de véritables divinités. Il leur assigne des fonctions spéciales comme aux autres dieux. Elles président aux naissances (4). Pindare avait l'esprit moins philosophique qu'Eschyle. Un dernier mot achève de caractériser les Moerae. C'est le mot ἀνάγκη. Dans son langage poétique Eschyle dit que les Moerae et les Erinnyes dirigent l'Ananke (5). Il est curieux de constater que ce n'est que dans le Prométhée que nous trouvons ce terme, appliqué aux lois universelles. Mais quoi, est-ce à dire qu'il s'agisse d'une nécessité absolue? Est-on fataliste parce que l'on croit les lois naturelles nécessaires, inévitables? La loi de l'ordre, de la Diké doit s'accomplir. Est-ce à dire que l'homme n'a pas la liberté de désobéir? Nous le verrons, telle n'est pas la pensée d'Eschyle. Il serait bon d'écarter ces mots de fatalisme, de destin, qui n'expriment pas la vraie conception grecque et d'appeler les Moerae, les lois suprêmes de l'univers.

La loi universelle, avons-nous dit, est souveraine. On n'en appelle pas à une autorité supérieure. A ce titre les dieux doivent s'y conformer. Elle les domine. Ainsi les Choéphores s'écrient que « la divinité est retenue en sorte

(1) *Eum.*, 961, cf. *Eum.*, 724, *Prom.*, 516.
(2) *Prom.*, 209, 874, *Eum.*, 2.
(3) *Choeph.*, 647.
(4) *Ol. VI*, 42, cf. *Ol. X*, 52.
(5) *Prom.* 515, 105.

qu'elle ne vient pas en aide aux méchants, κρατεῖται τὸ θεῖον (1). Dans un autre passage, incertain, il est vrai, mais qui laisse percer la pensée de l'auteur, Eschyle subordonne les dieux à la loi (2). Les Erinnyes elles-mêmes reconnaissent l'autorité supérieure de la Moera. C'est d'elle qu'elles reçoivent leurs redoutables fonctions (3). Mais c'est dans le Prométhée qu'est affirmée le plus nettement la suprématie de la loi. Les dieux, jeunes encore, n'ont pas appris à s'effacer devant elle. L'univers va-t-il être livré à l'arbitraire, à des dieux despotes? Cela ne se peut pas. Prométhée, qui a le secret des choses, déclare que Zeus et les siens doivent reconnaître les anciennes lois d'ordre, car ils ne peuvent rien contre elles. Ainsi Prométhée s'écrie : Zeus ne saurait échapper à ce qui a été déterminé par la loi (4). Il dit encore que Zeus qui a provoqué la malédiction redoutable de Cronos par ses actes audacieux ne peut en éviter les effets. « Il n'y a aucun des dieux », dit-il, « qui puisse lui indiquer un moyen d'échapper à ces malheurs excepté moi » (5). Le sujet de la trilogie des Prométhées obligeait le poète à mettre en relief le caractère absolu des lois. Leur triomphe définitif, c'est le fond même du drame, triomphe qui se réalisera lorsque les dieux se réconcilieront avec Prométhée, fils de Thémis. La condition de l'ordre et de l'harmonie dans l'univers c'est la libre soumission des dieux aux lois éternelles. Voilà pourquoi Eschyle insiste tant, dans ce drame, sur la souveraineté

(1) *Choéph.*, 957-959.
(2) *Ag.*, 1026-1027.
(3) *Eum.*, 334, 335; cf. *ibidem*, 208; 391 : θεσμὸν μοιρόκραντον.
(4) *Prom.*, 518.
(5) *Prom.*, 913, 914.

des Moerae antiques. Dans ses autres pièces, où l'ordre s'est rétabli dans les hautes sphères du monde, parmi les dieux, le poète ne craint pas d'exalter ceux-ci ; il se plaît à montrer l'accord complet entre la loi éternelle et la volonté des dieux. Le sujet a changé. La lutte est descendue du ciel sur la terre. L'ordre doit s'établir parmi les hommes comme il s'est établi jadis parmi les dieux. Aux mortels maintenant, à l'instar des Olympiens, d'accepter librement, ἄτερ ἀνάγκης selon l'expression d'Eschyle, le règne de la loi. Jusqu'à ce que l'homme ait eu cette sagesse, ce sera l'anarchie, ce sera le châtiment. Le but de l'univers c'est l'accomplissement de la loi. En un mot nous concluons des textes que nous avons étudiés que, de même qu'il y a une loi dans la cité, il y a une loi dans l'univers. Elle est l'expression de l'ordre dans le monde physique et dans le monde moral. A ce titre, elle doit se réaliser parmi les dieux aussi bien que parmi les hommes. Le plan du monde se déroule dans la pensée d'Eschyle et, comme nous le verrons ressortir de plus en plus clairement des textes de notre auteur, il s'accomplit par le libre concours des hommes et des dieux.

La loi est une abstraction. Elle est impuissante à se réaliser elle-même. C'est, pour ainsi dire, un éternel devenir. Notre auteur, mieux que Pindare et ses prédécesseurs, en a dégagé la notion de toutes les scories qui l'enveloppaient. On ne peut dire qu'il en ait fait une divinité. Elle conserve, dans sa pensée, son véritable caractère de loi. Il dégage, avec non moins de netteté, l'idée de Dieu, telle qu'on l'entrevoit confusément dans la tradition. Les dieux, ce sont les magistrats suprêmes de l'univers. Leur essence, c'est d'appliquer la loi. Par conséquent, pas de

conflit possible entre eux et la loi éternelle. Au contraire ils se confondent dans une unité parfaite. Le code s'est incarné dans la personne du magistrat. La loi s'appelle, « loi des dieux », νόμος θεῶν. Un texte exprime nettement le rapport de la divinité aux lois. Les Choéphores s'écrient : O grandes Moerae, accomplissez, par Zeus, la justice (1). Les derniers vers des Euménides unissent les noms de Zeus et de Moera : Zeus qui voit tout et la Moera sont d'accord pour aider les citoyens de Pallas. Vous avez, dans ces deux passages, la loi qui ordonne et la divinité qui exécute.

Puisque les dieux appliquent la même loi, il y a, dans la pensée d'Eschyle, unité absolue de l'action des dieux dans le monde. Pas d'opposition, comme dans Homère, entre les diverses divinités. On ne voit point ici les dieux prenant parti pour les hommes, les uns contre les autres. Ils ont la sérénité inaltérable qui convient aux gardiens des lois. Eschyle a si visiblement le souci de rétablir l'harmonie dans le monde des dieux qu'il s'efforce d'atténuer les conflits divins de la légende. Rien de plus instructif, à cet égard, qu'une comparaison de la manière dont Eschyle et Euripide ont, chacun, envisagé la légende de l'avènement d'Apollon à Delphes (2). On racontait que Thémis, fille de Gê, avait été violemment expulsée de l'oracle par le nouveau dieu, Apollon. Eschyle s'efforce de faire disparaître le scandale de la légende. Il déclare qu'Apollon a succédé aux anciennes divinités sans choc, sans secousse. Pour marquer nettement son point de vue, il ajoute cette parole qui montre que c'était chez lui une

(1) *Choéph.*, 306.
(2) *Eum.*, 1-19; Eurip. *Iph.*, *en Taur.* 1259-1283.

opinion réfléchie : « Phoebe, autre fille de la Terre, remplaça sa mère avec son consentement et sans faire violence à qui que ce soit. Celle-ci donna l'oracle à Phoebus comme cadeau de naissance. » Euripide, tout heureux d'exposer les luttes intestines des dieux de la légende et même de les ridiculiser (1), insiste sur le conflit qui éclata entre Apollon et Thémis. Loxias chasse l'antique divinité, Θέμιν ἀπενάσσατο. La Terre irritée envoie de mauvais présages. Zeus lui-même est forcé d'intervenir. Le dénouement de l'Orestie et probablement celui de la Prométhéide s'explique par la préoccupation constante du poète, de voir (2) régner l'harmonie dans le monde des dieux. En voulons-nous une preuve intéressante, fournie par les textes mêmes? Voyons les dieux d'Eschyle, accomplissant tous la même fonction auguste, celle de châtier le coupable. N'est-ce pas à Zeus qu'Oreste et Electre demandent la vengeance de leur père (2)? N'est-ce pas Apollon qui ordonne à Oreste de punir Egiste et Clytemnestre (3)? N'est-ce pas Athéné qui institue l'Aréopage et qui le préside? Artémis ne menace-t-elle pas la famille d'Agamemnon? Ne vengera-t-elle pas le sacrifice impie d'Iphigénie (4)? Oreste ne demande-t-il pas justice à Gê et aux divinités chthoniennes (5)? Hades n'enregistre-t-il pas dans son esprit toutes les actions des hommes (6)? La Nuit elle-même enfante des divinités qui exigent le paiement

(1) *Iph. en Taur.*, 1274, 1276.
(2) *Choéph.*, 380.
(3) *Ibidem*, 274.
(4) *Ag.*, 135.
(5) *Choéph.*, 399.
(6) *Eum.*, 272.

de la dette du crime (1). Est-il nécessaire de rappeler les fonctions terribles de l'Alastor et des Erinnyes ? Tous les dieux sont des justiciers. Ainsi, dans toute circonstance, dans toute action, il y a trois choses à considérer, la loi suprême, les dieux qui l'appliquent, l'homme qui obéit ou désobéit à la loi. Deux vers prononcés par Clytemnestre expriment nettement ses rapports : Ma prévoyance, non vaincue par le sommeil, exécutera avec l'aide des dieux les arrêts de la justice (2).

C'est surtout Zeus qui est l'expression la plus complète de l'idée de Dieu, chez notre auteur. A vrai dire, Zeus remplit les drames d'Eschyle. Et même la tragédie des Suppliantes n'est qu'un long hymne en son honneur. C'est vers lui que monte un concert de prières. C'est avant tout à lui que les outragés, les malheureux s'adressent. Voici la fameuse invocation des Suppliantes : « Roi des rois, parmi les dieux bénis, le plus béni, puissance la plus efficace de toutes les puissances, bienheureux Zeus, écoute-moi et qu'ainsi soit-il (3) ». Zeus est supérieur à tous les autres dieux. Apollon reçoit de lui le don de prophétie (4). Zeus lâche les Erinnyes sur le transgresseur (5). Le chœur de l'Agamemnon s'écrie avec raison : que font les hommes sans l'aide de Zeus (6) ? J'ajoute quelques passages tirés

(1) *Eum.*, 323.
(2) *Ag.*, 912, 913.
(3) *Suppl.*, 524-527, cf. Choéph., 784-788, Suppl. 810-824. Rien ne marque mieux l'universalité des fonctions de Zeus que la diversité de ses titres; il est Ζεὺς Αἰδοῖος. προσίκτωρ, γεννήτωρ, ξένιος, Κλάριος, κτήσιος, χθόνιος, etc.
(4) *Eum.*, 17.
(5) *Ag.*. 59, 748.
(6) V. 1486.

des Suppliantes, qui nous donnent une haute idée de la piété d'Eschyle et de la grandeur de sa conception de Zeus. Le chœur s'écrie : Zeus ne se tient pas assis sous l'empire d'un autre, moins puissant que des supérieurs. Il ne vénère pas d'en bas un despote trônant en haut. L'action suit de près sa parole pour exécuter les conseils de sa sagesse (1). Et encore ces paroles dignes des prophètes hébreux : « Il n'est pas aisé de connaître la volonté de Zeus. Les mortels, doués de langage, dans l'incertitude de leur sort, la voient briller même dans leurs ténèbres. L'événement qui s'accomplit sur un signe de tête de Zeus, tombe d'aplomb et non, comme un lutteur battu, sur le dos. Car les desseins de son esprit sont comme les sentiers qui s'étendent obscurs et ombragés ; ils sont impénétrables à l'œil. Il renverse de leurs ambitions, hautes comme des tours, les mortels misérables. Il ne s'arme d'aucune puissance. Ses actes divins ne lui causent aucune fatigue. C'est assis, du haut de son saint trône, qu'il exécute néanmoins ses desseins (2). » Mais il semble qu'Eschyle n'ait pas trouvé dans ce titre de Zeus, qui rappelle encore trop le dieu-homme d'Homère, l'expression parfaite de sa conception de la divinité. Non seulement il se sert très souvent des termes plus généraux de τὸ θεῖον, de θεός, de δαίμων, (3) mais il se demande, dans un passage remarquable, quel titre peut bien convenir au dieu suprême : « Zeus, quel qu'il soit, voilà le titre que je lui donne, si

(1) 595-600. J'ai conservé la traduction usuelle de θοάζων, n'en trouvant pas de meilleure.

(2) V. 86-101.

(3) *Ag.*, 1423, *Choéph.*, 60, etc.

cela lui plaît d'être ainsi nommé. Après avoir pesé toutes les circonstances, je ne puis conjecturer dans tout ceci la présence d'un autre que Zeus, s'il faut vraiment décharger mon esprit du poids d'anxiété qui pèse inutilement sur lui. Oui, on ne parlera pas de celui (Uranus) qui était grand aux yeux des anciens. Il étalait sa violence irrésistible, mais il a existé. Celui qui est né après lui (Cronus), a trouvé son vainqueur. Mais l'homme qui, avec un cœur bien disposé, chante des hymnes de victoire en honneur de Zeus, sera tout à fait sage — de Zeus, dis-je, qui conduit les mortels dans les voies de la modération du cœur, lui qui fait de la souffrance un enseignement tout particulier (1) ». Peut-on, à la lecture de ces passages et de bien d'autres que nous ne citons pas, méconnaître un développement notable de l'idée de Dieu depuis Homère? Il y a de quoi donner l'illusion du monothéisme. Ils sont rares, dans la littérature grecque, les exemples d'une piété aussi profonde et, disons-le, d'un sentiment religieux aussi élevé. Socrate seul, croyons-nous, quelque bizarre que puisse paraître ce rapprochement, a eu une intuition aussi juste de ce qu'est la providence divine (2).

Voilà ce qu'est Zeus. L'humanité resplendissante dont l'avait revêtu la légende, a disparu devant sa divinité. Il est maintenant, Zeus, le plus grand de tous, πάντων μέγιστος Ζεύς (3). Sa haute fonction c'est d'appliquer la loi. Sa volonté en est l'expression parfaite. Thémis appartient à

(1) *Ag.*, 160-178.
(2) *Mém.*, I, 1 Cap., surtout 19.
(3) *Choéph.*, 245.

Zeus (1). Dikè est fille de Zeus (2). Les fonctions de Zeus et de Dikè se confondent. La loi c'est que l'homme apprenne l'obéissance par la souffrance (3). Zeus, est-dit dit, fait de la douleur un enseignement (4). L'application de la Moera, c'est la volonté suprême de Zeus — telle est la doctrine constante de notre auteur (5). Un passage des Suppliantes, parmi tant d'autres, précise très nettement les rôles respectifs de Zeus et de la loi dans l'économie du monde : Qu'ils vénèrent le grand Zeus, le très haut protecteur des Suppliantes, qui selon l'ancienne loi maintient l'ordre suprême ὃς πολιῷ νόμῳ αἶ αν ὀρθοῖ (6). Zeus a si bien concentré en lui la piété de son adorateur qu'il en a diminué le prestige des autres dieux. Nous ne retrouvons plus, excepté dans le Prométhée, les personnages de la légende, les charmants Olympiens aux passions si humaines de l'Iliade. Le polythéisme subsiste, mais épuré, moralisé, presque purgé de l'anthropomorphisme. La vraie divinité, c'est Zeus. A peine ose-t-on prononcer son nom !

Telle est la notion de Zeus dans les Suppliantes, l'Orestie, les Perses, les sept chefs devant Thèbes. Elle nous apparait tout autre dans le Prométhée. Dans les Suppliantes, nous avons un Zeus affranchi de l'anthropomorphisme, Ici c'est une divinité passionnée, mesquine, révoltante. Les dieux du Prométhée sont cruels ; ils ne peuvent souffrir la bonté du Titan à l'égard des hommes. Voici les pa-

(1) *Suppl.*, 360.
(2) *Sept Th.*, 662.
(3) *Ag.*, 249.
(4) *Ag.*, 177.
(5) *Suppl.* 1048, 1049, *ibidem* 436, 437.
(6) *Suppl.*, 671-673.

roles de Kratos au fils de Thémis, cloué sur le roc : « Il lui faut payer aux dieux la dette d'un pareil péché afin qu'il apprenne à supporter la domination de Zeus et à se défaire de son humeur bienveillante à l'égard des hommes » (1). La domination de Zeus, τὴν Διὸς τυραννίδα — mot qui revient si souvent dans ce drame — nous savons tout ce qu'il avait d'odieux pour les Athéniens qui avaient chassé les Pisistratides. Ces dieux ont une singulière idée de la Justice. Pour eux, aimer les hommes, c'est violer l'ordre de l'univers. Hephaestus dit à Prométhée : En donnant des privilèges aux hommes, tu as outrepassé la justice (2).

Ce dieu esclave accuse lui-même Zeus de tyrannie : Celui qui vient d'arriver au pouvoir est toujours violent (3). Kratos déclare que personne n'est libre, excepté Zeus (4). Les Océanides s'écrient : Zeus, illégalement, gouverne par de nouvelles lois, ἀθετῶς (5). Certes ce n'est pas le Zeus dont les Suppliantes disent qu'il gouverne selon les lois anciennes, παλαίοις νόμοις. Au dire des Océanides le Zeus du Prométhée gouverne par des lois à lui, ἰδίοις νόμοις (6). C'est le propre du tyran que de mépriser l'ordre établi des choses. Ces textes laissent-ils aucun doute sur la pensée de l'auteur ? N'y a-t-il pas dans le Prométhée une conception de Zeus toute différente de celle qui nous a ravi dans les Suppliantes et dans l'Orestie ? Peut-on prétendre, comme le fait un critique allemand, que la distinction n'est pas réelle, que le Zeus de notre auteur, est partout identique à lui-même,

(1) *V*. 9-11.
(2) *V*. 30.
(3) *V*. 35.
(4) *V*. 50.
(5) *V*. 150.
(6) *V*. 404, cf. V. 189.

enfin, que c'est un quasi-Jehovah (1). Mettez en regard de ce Zeus violent et arbitraire, le Titan. Sans lui Zeus eût, de sa foudre, mis en pièces les hommes (2). Un mot résume la belle œuvre du Prométhée et montre assez pour qui sont les sympathies de l'auteur. « J'ai empêché, dit-il, les hommes de contempler sans cesse l'inévitable mort ». « Comment cela ? » demandent les Océanides. « J'ai mis parmi eux les espérances qui voilent le regard (3). » Un dernier trait et celui-ci important. Le Titan est fils de Thémis ou Gê. C'est tout un (4). Il possède ainsi la connaissance des lois éternelles, des lois anciennes ; il connaît le plan de l'univers ; il sait ce que l'avenir réserve. Il est évident que dans la pensée de l'auteur, celui qui est dans l'ordre et qui doit par conséquent, triompher ce n'est pas Zeus, mais Prométhée.

Voilà une contradiction réelle qu'il s'agit d'expliquer. Et cela en nous tenant sur le terrain purement historique, en d'autres termes en cherchant la solution au sein même des conceptions religieuses de notre auteur. Dans la plupart des explications que l'on a données du Prométhée, on oublie l'acteur principal du drame, le protagoniste que l'on ne voit pas, mais sans lequel la pièce n'a pas de sens, les lois éternelles, la Moera. C'est elle qui préoccupe visiblement la pensée de l'auteur. Il insiste, nous l'avons vu, dans le Prométhée, sur son caractère de nécessité. La loi doit s'appliquer de la manière la plus absolue. Zeus lui-même ne peut échapper à l'ordre inévitable des choses,

(1) Chœmann, *Æschylos gefesselter Prometheus*, p. 29.
(2) *V.* 236.
(3) *V.* 247-250.
(4) *V.* 210.

aux lois qui harmonisent l'univers tout entier. Eh bien! le fond du drame, c'est la lutte de Zeus contre la loi. Il se révolte contre la Moera en s'attaquant à son représentant, Prométhée. Ne pensons pas, un instant, que Prométhée incarne en lui l'humanité. Le Titan n'est pas l'homme souffrant, luttant avec héroïsme à travers les siècles, contre toutes les fatalités de la vie. Ne faites pas d'Eschyle un prophète qui a eu, un jour, la vision lointaine, de l'apothéose de l'homme. C'est là une idée qui a pu séduire un Shelley, mais assurément ce n'est pas une conception qui ait jamais pu surgir dans le cerveau d'Eschyle. D'ailleurs, il est trop pieux pour glorifier l'homme ainsi. Tout autre est sa pensée. Prométhée, dans son drame comme dans la légende, est fils de Thémis et de Gê, qui est dépositaire des lois éternelles du monde. Elle lui communique la science de l'avenir. Prométée seul a la pleine conscience de la réalisation inévitable de la Moera. C'est lui qui la représente. D'autre part, Zeus s'insurge contre les lois de l'ordre et voilà pourquoi il torture le fils de Thémis. Car si Eschyle n'en a pas fait un révolté contre les lois éternelles, comment explique-t-on son insistance à répéter, par la bouche de presque tous les personnages de son drame, que Zeus cherche à gouverner par de nouvelles lois, à sa guise, ἰδίοις νόμοις? Zeus n'est pas dans l'ordre. L'harmonie n'existe pas encore parmi les dieux. Eschyle est remonté jusqu'à ces époques reculées où, dans sa pensée, les lois éternelles s'imposaient peu à peu dans le monde des dieux, de même que, dans l'Orestie, il nous la montre s'imposant parmi les hommes. L'issue d'un pareil duel, entre Zeus et le représentant des Moera n'est pas douteux. Prométhée l'annonce. Un nouveau dieu succédera à Zeus. Périsse

Zeus plutôt que les lois éternelles. Pour que la lutte cesse, il faut nécessairement une réconciliation entre Zeus et le Titan, mais qui soit une soumission du père des dieux, non à celui-ci, mais aux lois éternelles. Il faut que Zeus arrive à la maturité ; il faut qu'il renonce à son humeur despotique, τυράννικοι τρόποι ; il faut qu'il comprenne qu'il doit identifier sa volonté avec la loi. A cette seule condition est l'affermissement de sa domination, l'apaisement des luttes, l'harmonie dans le monde des dieux. Qu'est-ce à dire? Il faut que Zeus se transforme. Assurément si Eschyle était monothéiste, il n'imaginerait jamais un dieu qui change. Mais la conception d'une divinité immuable, éternellement identique à elle-même, lui est complètement étrangère. Nous avons des preuves nombreuses, et dans le Prométhée et autre part, qu'il acceptait la succession légendaire d'Uranus, de Cronus et de Zeus. Il lui restait encore assez d'antropomorphisme, malgré son idée si élevée de dieu, pour concevoir son dieu changeant de sentiment et de caractère.

Zeus revient à résipiscence, de même que l'homme sage et avisé s'empresse d'obéir aux lois de la justice. Nous avons ainsi dans le Prométhée ce que l'on peut appeler le premier moment du développement de Zeus. Il est encore en lutte avec la Moera. Dans les autres drames du poète, c'est Zeus tel qui doit être, tel qu'il demeurera ; il gouverne maintenant selon les anciennes lois ; plus de choc entre lui et la Moera. Tel est, croyons-nous, l'explication historique du Prométhée ; c'est la conception de la loi qui en est la clef.

On le voit, la notion des lois éternelles, de la Moera, occupe la place centrale dans les conceptions religieuses

d'Eschyle. Notre auteur est au fond très idéaliste. Dans sa pensée, l'ordre doit régner aussi bien dans le monde physique que dans le monde moral, chez les dieux aussi bien que chez les hommes. L'harmonie, réalisée par l'application des lois éternelles, est le but de l'univers. Il ne doute pas que cet idéal ne devienne une réalité. C'est chez lui, une foi réfléchie. Il voit, dans le passé, la loi reconnue, après une longue période de luttes, souveraine par les dieux et ceux-ci comprenant leur rôle et appliquant désormais la loi dans toute sa rigueur; dans l'avenir, il voit ces mêmes lois s'imposant à l'homme, et ceux-ci, comme il le dit, apprenant la modération par la souffrance. La Moera souveraine et les dieux l'exécutant, telles sont les deux notions fondamentales des conceptions religieuses d'Eschyle.

CHAPITRE II

Action des dieux dans le monde moral.

Comment les dieux appliquent-ils la loi dans l'univers? c'est la question qu'il nous faut maintenant aborder. Puisque notre but est de montrer le lien intime qui existe entre les idées religieuses et les idées morales de notre auteur, nous ne parlerons pas de l'action des dieux dans le monde physique. Nous nous bornerons à exposer sa conception du gouvernement de l'homme par les dieux. Nous l'avons vu, l'essence de la divinité, c'est d'appliquer la loi. Conception, celle-là, commune à tous les Grecs, conception toute républicaine, puisque les dieux jouent le même rôle dans l'univers que les magistrats dans la cité. Seulement, Eschyle, en faisant ressortir si nettement la suprématie de la loi, a du même coup dégagé plus clairement qu'on ne l'avait fait jusqu'alors la notion de Dieu. Cette précision, que notre auteur a donnée à la conception grecque de la divinité, a mis pleinement en évidence la conséquence qu'elle impliquait : la justice absolue des dieux. C'est là la conclusion logique de ces deux prémisses que nous avons exposées dans notre premier chapitre, la notion de la loi et la notion de Dieu. Les dieux appliquent la loi suprême, en d'autres termes, ils identifient leur volonté avec la loi d'ordre et de justice. Ils ne peuvent donc faire le mal, commettre une injustice

sans s'insurger contre la loi dont ils sont la garantie suprême. Un dieu injuste ne serait plus un dieu ; il n'aurait plus sa raison d'être, puisque les Grecs, et en particulier Eschyle, ne conçoivent la divinité qu'en tant qu'appliquant la loi universelle. Loin de nous de prétendre qu'Eschyle soit arrivé, par un syllogisme, à une conception de la justice divine, affirmée par lui, comme nous le verrons, avec tant de rigueur. Nous n'avons pas toujours une conscience très claire du lien qui nous force à passer d'une conception à une autre. Nous ne disons que ceci : Eschyle, arrivant après le long travail d'épuration des conceptions religieuses que nous constatons au VIe siècle, a pu dégager, plus nettement qu'on ne l'avait encore fait, les idées de la loi et de Dieu. Tout naturellement, sans trop s'en rendre compte, il en est venu à affirmer ce qu'elles impliquaient si nécessairement, la justice absolue des dieux.

Je remarque une autre conséquence, impliquée dans la conception grecque de Dieu, telle qu'elle surgissait, enfin, de la confusion des légendes. Conséquence qui devait finir par éclater tôt ou tard et que nous voyons apparaître, timidement, à l'insu du pieux Eschyle, dans ses tragédies. C'est l'élimination de l'anthropomorphisme, je ne dis pas du polythéisme. La justice absolue de la divinité n'implique pas son unité. Le grand conseil du monde peut être aussi juste qu'un seul souverain de l'univers. Si les philosophes ont repoussé le polythéisme, ce n'est pas parce qu'ils ont cru que le gouvernement du monde par plusieurs dieux ne pouvait être juste, c'est parce qu'ils ont cherché à expliquer la formation du monde au moyen d'un seul et même principe. Aussi ils ont trouvé absurde

la croyance populaire à une multitude de dieux. Il n'en est pas de même de l'anthropomorphisme. Si les dieux sont parfaitement justes, comment pouvons-nous leur prêter nos faiblesses et nos passions? Comment pouvons-nous les humaniser? Notre humanité peut-elle jamais servir de manteau royal à la justice absolue? Eh bien! que dit l'histoire? Elle confirme à la lettre ces conclusions. C'est au nom de la morale que les philosophes, depuis Xénophane jusqu'à Platon, ont combattu les dieux d'Homère. Mais ne sortons pas de la sphère religieuse. Nous constatons dans ces deux siècles féconds qui ont précédé les guerres médiques, un double courant de pensée religieuse. L'un entraîne l'élite des âmes, l'autre charrie la masse du peuple. C'est dans les hautes sphères de l'intelligence et de la piété que s'est opérée l'épuration progressive des idée religieuses de la Grèce qui atteignent, avec Eschyle, leur plein développement. C'est là que l'on affirme avec une insistance croissante la sainteté et la justice des dieux (1). L'anthropomorphisme d'Eschyle n'est-il pas bien pâle? Sont-ce là les dieux d'Homère? L'attitude est sévère, la conduite irréprochable. Voilà où on en était venu. L'anthropomorphisme se mourait à mesure que l'idée de Dieu s'épurait. D'autre part, tandis que les notions religieuses arrivaient, pour ainsi dire, à leur pleine croissance dans les âmes les plus élevées, elles avortaient, plantes rabougries, dans la conscience populaire. Et alors que voyons-nous? Ici plus la sainteté et la pureté de la divinité se voilent, en un mot, plus la religion s'étiole et devient une misérable superstition, plus l'anthropomor-

(1) Schmidt, *Eth. der alten Gr.*, I, p. 50-53.

phisme s'exagère (1). Quelques exemples mettront en pleine lumière le fait que nous signalons. Le fond obscur de la pensée populaire fera ressortir avec d'autant plus de vigueur la clarté sereine de celle de notre auteur. Ainsi, dans les premiers vers de l'Odyssée, Zeus se plaint que l'homme accuse les dieux de ses fautes et de ses malheurs. Le mot dont le poète se sert, κακά, nous dit M. Schmidt, signifie à la fois le mal moral et sa conséquence, la souffrance, les maux (2).

Dans les Troyennes d'Euripide, Hécube dit que l'on met toutes les folies sur le compte d'Aphrodite (3). Mais prenons quelques exemples dans Hérodote, cet écrivain si modéré, qui représente l'opinion courante, celle des honnêtes gens de son temps. Que dit Solon à Crésus? « Tu me poses une question au sujet des affaires humaines, à moi qui sais que la divinité est d'une disposition tout à fait ombrageuse et d'humeur à troubler l'homme (4) ». Crésus dit à Adrastus qui lui a tué son fils : Tu n'es pas, toi seul, cause de ce malheur, mais c'est quelque dieu (5). Crésus, en descendant de son bûcher dit à son vainqueur Cyrus : C'est un dieu des Hellènes qui est cause de tout ceci. Il m'a poussé à faire la guerre (6). Artabane dit à Xerxès, et l'on ne peut douter que ce sage conseiller ne nous donne les idées de l'historien lui-même : Dieu, nous ayant fait goûter des plaisirs de l'existence, se mon-

(1) Schmidt, I, p. 231-236.
(2) Schmidt, *Eth. der alt. Gr.* p. 232.
(3) V. 951.
(4) I, 32.
(5) I, 45.
(6) I, 87.

tre, même en cela, jaloux (1). A d'autres moments l'excellent conteur reconnaît que c'est l'homme qui est coupable. Crésus, lorsqu'il reçoit la réponse de l'oracle de Delphes déclare que c'est sa faute et non celle du dieu (2). La voilà, la pensée populaire dans sa naïveté et dans ses fluctuations. Tantôt l'homme s'accuse lui-même, tantôt il impute tout le mal à la divinité. C'est qu'il était bien difficile de croire, sans fléchir, à la justice absolue des dieux, en présence de tant de faits qui semblaient la démentir à chaque instant, et surtout en présence d'un anthropomorphisme exagéré qui avait complètement effacé le sens naturaliste des anciens mythes. Pourtant le Grec n'alla jamais jusqu'à concevoir un dieu du mal. Pas de Satan dans la religion grecque (3). Voilà où allait la pensée populaire et même celle d'honnêtes gens comme Hérodote. Aussi, comme nous le disions, à cet affaissement de la conscience religieuse, surtout à partir des guerres médiques, correspond l'expansion de l'anthropomorphisme. On sait à quel degré de superstition abrutissante le peuple est tombé, même à Athènes. Après Eschyle, l'idée de dieu, en dehors des philosophes et de quelques hommes comme Euripide, très certainement s'amoindrit. Eschyle, avons-nous dit, incarne en lui les aspirations religieuses les plus pures de son pays. Il est resté fidèle à sa conception de Dieu. La volonté des dieux et la réalisation de la loi sont identiques. Les dieux donc ne sont jamais arbitraires, injustes. Ils châtient l'impie, mais ils récompensent l'homme de bien.

(1) VII, 46.

(2) I, 91.

(3) *Revue de l'Histoire des religions, deuxième année*, p. 336 *article de M. Decharme.*

C'est là leur conduite invariable. Parmi tant d'autres passages, en voici un qui ne laisse pas de doute sur la pensée de l'auteur. Nous choisissons, de préférence, les morceaux que nous citons dans les chœurs, puisque l'on s'accorde à y reconnaître les idées personnelles du poète. Nous lisons ces paroles frappantes dans les Euménides : « Dieu préfère en tout la mesure. Il regarde avec défaveur tout excès. J'ajoute une parole qui s'accorde avec ce que je viens de dire. En vérité, l'orgueil est fils de l'impiété. Mais ***lorsque l'esprit est sain***, ***on a la prospérité*** que tous désirent et que tous demandent. Je te dis : en toute circonstance, respecte l'autel de la justice. Ne le foule pas aux pieds, en impie, par amour du gain. Car le châtiment t'atteindra. La fin sera celle que l'on a méritée. C'est pourquoi, que chacun donne la première place au respect qui est dû à ses parents et qu'il vénère l'hospitalité qui honore l'étranger. ***Celui qui***, ***volontairement***, ***sans contrainte***, ***demeure juste***, ***prospérera***. ***Il ne périra jamais complètement***. Mais je dis que l'audacieux transgresseur qui, sans égard pour la loi de la justice, agit, sans règle, selon son caprice, sera bien forcé un jour comme le nautonier, de carguer sa voile, une fois les vergues brisées, lorsque le malheur l'aura surpris. Et lui, emporté dans un tourbillon inéluctable, crie aux dieux qui ne l'écoutent pas. La divinité se rit du malheureux imprudent lorsqu'elle le voit, contre son attente, faible et à la merci de ces calamités inextricables, et ne pouvant pas maintenir la tête au-dessus des flots. Le jour viendra où, heurtant son ancienne prospérité sur le récif de la justice, il périra, corps et âme, sans qu'on le pleure (1) ». Le passage paraît suf-

(1) V. 529-565.

fisamment concluant. Qu'il me soit pourtant permis de multiplier les exemples et de discuter la question à fond, car, comme le dit M. Decharme, « on a tort de parler de la puissance du destin et de son action fatale chez Eschyle; erreur tenace, accréditée, qui n'est pas encore détruite aujourd'hui (1) ». Voici encore un passage où l'auteur semble opposer son opinion au préjugé populaire : « On a dit que les dieux ne daignent pas se préoccuper des mortels qui ont foulé aux pieds la sainteté du mariage. Celui qui a dit cela, est impie. Il a été manifesté que les dieux s'occupent des mortels, même aux descendants de ceux qui, dans leur présomption, s'enflent d'orgueil plus qu'ils ne le devraient (2) ». Le chœur de l'Agamemnon s'écrie : « La justice resplendit même dans les cases enfumées et honore l'homme droit. Mais, les yeux détournés, elle abandonne les palais plaqués d'or, mais où les mains sont impures, pour aller dans celles où est la piété. Elle ne vénère point la puissance de la richesse, frappée, fausse monnaie, à l'effigie de la louange populaire (3) ». Le chœur des Suppliantes dit au roi d'Argos : « Si tu respectes les droits du suppliant, tu ne seras jamais dans le besoin (4) ». Pour l'encourager, le chœur lui dit encore : « Fais de la justice ton alliée; préfère ce qui est saint aux yeux des dieux (5) ». Que l'on relise ces prières si ferventes que ce même chœur des Danaïdes adresse à Zeus. Elles en appellent à sa justice; il les protégera (6). Clytemnestre, elle-même, reconnaît

(1) *Rev. des rel.*, *article déjà cité, tome IV*, p. 338.
(2) *Ag.*, 369-375.
(3) *Ibid.*, 773-780.
(4) *Suppl.*, 362.
(5) *Ibid.*, 395-396.
(6) *Ibid.*, 77-85.

la justice supérieure des dieux et elle dit des vainqueurs de Troie : « S'ils vénèrent les dieux protecteurs de la cité, je veux dire, ceux du pays conquis et leurs temples, on ne les reprendra pas, eux qui ont pris (1) ». Nous savons, en outre, que, dans la pensée d'Eschyle, la justice s'identifiait avec la piété, l'impiété avec l'injustice (2). Le chœur des Thébains, confiant dans la justice de Zeus, le supplie de permettre que la guerre se termine sans que la sainteté en souffre, c'est-à-dire, sans que les deux frères se battent (3). Et que d'invocations passionnées adressées aux dieux pour que la justice se fasse ! Assurément Eschyle ne doutait pas des dieux, de leur inaltérable fidélité aux lois éternelles. Cette foi est le nerf de ses drames. C'est elle qui soutient Oreste. C'est la justice, dit-il quelque part, qui dirige mon bras. Le Zeus de notre auteur est incapable de souffrir aucune infraction aux lois de l'univers. Il punit le meurtrier, l'orgueilleux, l'impie, l'adultère, le contempteur des droits de l'hospitalité. Ecoutez ces paroles que le chœur des Danaïdes adresse au roi d'Argos : « Aie égard à celui qui veille d'en haut, à celui qui protège les malheureux mortels, qui, dans l'attitude de suppliants devant d'autres hommes, n'obtiennent pas la justice qui leur est due. (4) » Que l'on parcoure l'Orestie, les Suppliantes, et l'on glanera, partout, de nombreux passages où le poète affirme que Zeus et les dieux en général, veillent sans relâche à l'accomplissement des lois éter-

(1) *Ag.*, 337-340.

(2) *Suppl.*, 403-404; ἄδικα μὲν κακοῖς, ὅσια δ' ἐννόμοις, cf pour l'*usus loquendi*, Eur. Oreste, 646,647 ἀντὶ τοῦδε τοῦ κακοῦ ἄδικόν τι παρὰ σοῦ

(3) *Sept Th.*, 161-162.

(4) *Suppl.*, 381.

nelles, à la réalisation de l'ordre dans le monde moral, de la justice (1).

J'insiste sur ce point parce que l'on n'a pas toujours compris qu'Eschyle avait nettement dégagé la notion de Dieu des légendes traditionnelles et en avait tiré la conséquence immédiate : la justice immuable des dieux. Ainsi M. Alfred Maury nous dit : « Chez Eschyle, l'idée du destin apparaît avec une force particulière. C'est une puissance invincible qui préside à toutes les révolutions du monde, aux grands succès, aux grands revers, changeant au gré d'un *aveugle caprice* ou d'une justice sévère, le désespoir en joie et les triomphes en désastres, répandant du haut du trône où elle règne despotiquement sur les hommes et même sur les dieux, les biens et les maux, les châtiments et les récompenses (2). Ai-je besoin d'une autre excuse pour poursuivre la défense de notre auteur et pour m'efforcer d'aller jusqu'au fond de tous les malentendus qui ont fait croire au soi-disant fatalisme d'Eschyle? En ce moment je discute la question au point de vue de l'action des dieux. Est-elle toujours conforme aux lois universelles, à la justice ou bien est-elle parfois arbitraire ? Quelle mesure de liberté possède l'homme en présence de la divinité, qui, sans se livrer à d'aveugles caprices, pourrait l'écraser par l'application rigoureuse des lois, en un mot, quelle part de liberté reste t-il à l'homme dans le système de notre auteur, c'est là une question qui se posera à nous plus tard. Qu'il nous suffise en ce moment d'établir qu'il n'y a pas d'arbitraire dans l'action des

(1) *Cf. Choéph.*, 783-813, *ibid.* 935-961, *ibid.* 61-65, *ibid.* 246, *ibid.* 18; *Ag.*, 362-366, *ibid.* 700-707.

(2) Alfred Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, vol. III, p. 54.

dieux d'Eschyle. C'est surtout la conception du φθόνος θεῖος qui peut nous donner le change. La retrouvons-nous chez Eschyle, telle qu'elle nous apparaît chez des écrivains plus populaires, par exemple chez Hérodote? On sait que, d'après cet auteur, le φθόνος θεῶν ou, puisque nous ne pouvons traduire plus exactement, la jalousie des dieux, la plupart du temps, frappe l'homme, par le seul fait que sa fortune ou son bonheur dépassent une certaine moyenne, à lui permise. On connaît l'épisode de Cléobis et de Biton qui succombent au plus beau moment de leur vie (1). Une conversation de Xerxès avec son oncle nous donne la conception de l'auteur dans sa forme la plus complète et la plus réfléchie. Artabane dit au roi que de même que la foudre frappe les arbres et les maisons les plus élevées, de même la divinité abat les plus puissants et les plus prospères. « Car, dit-il, le dieu a l'habitude de retrancher tout ce qui dépasse le niveau général (2). » Il suffit donc d'être très riche pour devenir l'objet de la jalousie des dieux. C'est là une conception qu'Eschyle a transformée. Il l'a rendue plus morale. Assurément, comme le fait remarquer M. Schmidt, les personnages des drames d'Eschyle expriment souvent la notion populaire de la jalousie des dieux, mais le poète en a une conception à lui, qui diffère sensiblement de celle d'Hérodote (3). L'historien insiste sur ce que nous pourrions appeler le côté objectif de la notion. Le seul trop-plein de richesse ou de bonne fortune attire le courroux divin. Le motif qui provoque le

(1) I, c. 31.

(2) VII, 10, φιλέει γὰρ ὁ θεὸς τὰ ὑπερέχοντα πάντα κολούειν.

(3) *Eth. der alt. Gr.* I, p. 81. On retrouve la conception populaire dans l'*Ag.*, 947, et 904.

châtiment est extérieur. Eschyle relève le côté subjectif de cette conception. La richesse est un piège, elle couve l'orgueil dans l'âme humaine. Ce n'est pas l'opulence même, c'est l'***hybris*** qui éveille la jalousie des dieux. La cause ici est intérieure ; que le riche ne s'enorgueillisse pas et la divinité ne le touchera jamais. C'est là, la doctrine d'Eschyle, qu'il distingue très nettement de la conception plus vulgaire. Du reste, voici quelques passages qui parlent d'eux-mêmes. Le chœur de l'Agamemnon dit que « les mortels ont un désir insatiable de prospérité. Personne ne la repousse de sa demeure, désignée du doigt, en disant : n'entre pas (1). » Que doit faire l'homme prudent qui s'est laissé entraîner à thésauriser à l'excès ? Il doit faire le sacrifice d'une partie de ses biens (2). Mais il y a un passage qui coupe court à toutes les objections. Notre auteur oppose nettement sa manière de voir à la conception populaire. Le chœur de l'Agamemnon s'écrie : « Il y a parmi les hommes un ancien proverbe, jadis beaucoup répété, c'est que la prospérité d'un homme, une fois mûre, enfante et ne meurt pas, sans laisser de postérité, et que, de son heureux sort, il éclot, pour une famille, un malheur infini. Quant à moi, je me suis fait une opinion qui n'est pas celle des autres. Car c'est la conduite impie qui enfante un grand nombre de mauvaises actions qui portent la trace de leur origine. Mais la prospérité d'une maison où se pratique la justice, enfante toujours une nouvelle prospérité (3).

Jusqu'ici je crois que l'on m'accordera volontiers qu'il a

(1) *Ag.*, 1331-1334.
(2) *Ibid.*, 1005-1013.
(3) *Ibid.*, 750-762.

suffit de laisser Eschyle parler pour que le fantôme du fatalisme disparût. Bien téméraire celui qui affimerait, en présence des passages que nous venons de citer et d'autres encore que nous n'avons pas relevés, que notre auteur ait cru à une divinité capricieuse et aveugle. Tout autre est l'impression, lorsque nous pénétrons dans la tragédie des Perses. Plein encore des accents prophétiques des Suppliantes, on cherche en vain le Zeus dont Eschyle n'osé à peine prononcer le nom. Ici la divinité paraît jalouse ; un destin cruel pèse sur les Perses. Le messager dit de Xerxès, « qu'il ne savait pas ce que les dieux lui réservaient (1). » Il met la victoire des Hellènes à la charge d'une divinité malveillante (2). Il dit encore à la reine : « Nous avions le nombre et la bravoure, nous ne le cédions en rien à nos ennemis, mais un dieu quelconque a causé la perte de l'armée, en abaissant l'un des plateaux de la balance, ce qui fait l'inégalité de la fortune (3). Ecoutez la reine Atossa : « O divinité abhorrée, comme tu as trompé les Perses dans leur esprit » (4). El le dit de son fils : Assurément c'est un dieu qui l'a aidé dans ce malheureux dessein (5). Elle parle des malheurs envoyés par les dieux (6). Xerxes, lui-même, dit « qu'un dieu a cruellement attaqué la race des Perses » (7). Il n'y a pas jusqu'au

(1) V. 373.
(2) V. 454.
(3) V. 345, 346. *Cf.* 495 et tout le passage, quoiqu'il soit à juste titre suspect ; *cf.* aussi 515, 160, etc.
(4) V. 472.
(5) V. 724.
(6) V. 604, *cf. v.* 354, κακὸς δαίμων.
(7) V. 911, ὠμοφρόνως δαίμων ἐνέβη.

chœur qui ne parle de ceux que le dieu a fauchés (1). » Il prononce ces quelques paroles que nous traduisons en entier : « Car l'armée des Perses est inabordable, et son peuple courageux. Mais quel mortel pourrait éviter les ruses décevantes de Dieu? Qui a le pied assez léger pour être sûrement maître du bond qu'il fait? Car Até, faisant bon visage, en flattant, attire l'homme dans les rets d'où aucun mortel ne saurait s'échapper et fuir. Car depuis longtemps un décret divin pèse sur les Perses et leur impose les guerres où l'on renverse les forteresses, les mêlées, joie des chevaux, et l'assaut et la conquête des villes (2).

Voilà des expressions qui semblent dénoter une notion moins élevée de Dieu que celle que nous avons constatée dans les autres œuvres de notre auteur. On dirait le fatalisme de l'Orient. Les divinités d'un monde inconnu auraient-elles séduit le poète? Nous ne le pensons pas. Remarquons d'abord qu'Eschyle a voulu imiter le langage et les mœurs des ennemis de sa patrie. Son style est émaillé d'expressions orientales. Xerxes est un homme égal aux dieux; la reine-mère, c'est une splendeur égale aux regards des dieux (3). Elle est mère d'un dieu (4). Atossa s'exprime dans un langage imagé à l'excès (5). Le poète ridiculise volontiers les barbares. Le chœur, se jette la face contre la terre devant la reine. Il n'ose pas faire à Darius le récit des évènements (6). La reine s'apitoie

(1) V. 921.
(2) V. 94-107.
(3) V. 150.
(4) V. 161, *cf.* 642.
(5) V. 600-622.
(6) V. 701, 702

sur le délabrement des vêtements du roi (1). Le poète a voulu faire la caricature des barbares. Puisqu'il a emprunté leur langage et leurs mœurs pourquoi ne leur aurait-il pas aussi pris des expressions qui devaient être courantes parmi eux, expressions de désespoir, comme il convient à un troupeau d'esclaves (2). N'y avait-il pas une intention profondément ironique de la part de notre auteur, lorsqu'il fait dire et redire à ces Perses, à cette reine, à ce chœur, à ce roi lui-même, qu'ils étaient victimes de la cruauté des dieux? Montrer ses ennemis désespérés, incapables de remonter à la vraie cause de leur défaite, quelle ironie et en même temps quel enseignement à donner à un peuple! Mais nous n'insistons pas sur ces suppositions. Le poète lui-même a pris soin de nous exprimer clairement sa pensée. Et d'abord le chœur ne reconnaît-il pas que le vrai coupable, c'est Xerxes? Il s'écrie « Xerxes nous a ruinés, Xerxes a follement agi en tout ceci, lorsqu'il a fait construire son pont de bateaux (3). » Le roi lui-même ne s'avoue-t-il pas responsable de ces défaites lorsqu'il dit : « C'est moi, hélas ! malheureux et infortuné que je suis, qui ai causé cette ruine de ma race et de mon pays (4). Et encore: « Cette calamité me reviendra (5). » Mais c'est l'ombre de Darius qui nous révèle la vraie pensée de l'auteur. Dans toutes les tragédies d'Eschyle, il y a un personnage qui

(1) V. 846 et *sqq.*
(2) V. 75, ποιμανόριον.
(3) V. 551 et *sqq.*
(4) V. 931, 933.
(5) V. 942. Traduction de Hermann, « *nam hæc calamitas ad me redit ut scilicet ad auctorem.*

semble plus particulièrement désigné pour livrer le mot de la situation, formuler la philosophie du drame. Dans l'Agamemnon c'est le cœur, dans les Euménides c'est Athéné, dans les Perses c'est Darius. La vérité, comme les oracles, surgira, avec lui, des entrailles de la terre, de Hadès même. Voici les propres paroles du roi : « Hélas! l'accomplissement des oracles n'a pas tardé. C'est sur la tête de mon fils que Zeus a fait retomber la réalisation des prédictions. J'avais espéré que les dieux différeraient longtemps ce moment, mais *lorsque soi-même on se précipite dans le mal, le dieu vous aide.* Et maintenant c'est une vraie source de malheurs qui a jailli pour tous les nôtres. Mon fils, ne prévoyant pas ces choses, dans son orgueil de jeune homme, y a mis le comble. Il a voulu contenir, avec des chaînes, comme l'on contient un esclave, les flots de l'Hellespont sacré, le Bosphore, dis-je, détroit divin. Il a voulu dompter (1) ce bras de mer et en faire une vaste voie pour que la grande armée y passât, en le chargeant, comme d'un joug, des chaines forgées de ses pontons. Lui un mortel, il a pensé qu'il *serait supérieur à tous* et à Poseidon lui-même. N'était-ce point *une maladie de l'esprit qui a saisi mon fils.* Se peut-il autrement? (2). Et plus loin ne dit il pas de Cyrus « que dieu ne lui a pas été hostile parcequ'il a eu l'esprit sain (3). » C'est son fils qui, « par son ambition d'agir en jeune homme, νεαφρονεῖ, a causé ce malheur (4). » Et quelle leçon

(1) *Cf. Prom.* 249 ἀλλ'ὧδ' ἐρρύθμισμαι, « on m'apprend l'ordre, l'obéissance ».
(2) V. 739 et *sqq.*
(3) V. 772.
(4) V. 782

tire-t-il de ces événements? C'est que celui qui n'est qu'un mortel ne doit pas entretenir des desseins trop ambitieux (1). « Apprenez à Xerxès », dit-il au chœur, « à cesser d'offenser Dieu par son orgueil violent et excessif (2). Car Zeus, en magistrat sévère, s'applique à châtier les pensers démesurés (3). Ces passages nous semblent catégoriques. Nous remarquons, dès maintenant, quitte à discuter plus loin la question à fond, que notre auteur dit que la race de Xerxès est maudite. Un malheur devait la frapper un jour ou l'autre. Mais remarquez l'importante condition qu'il met à la réalisation des oracles. Aussi longtemps que des rois justes, un Cyrus, un Darius, sont sur le trône, la menace divine n'éclate pas ; mais, dit-il à plusieurs reprises, lorsqu'un roi comme Xerxès aux desseins ambitieux, à l'orgueil effréné, veut se hausser jusqu'à la divinité, — ne se faisait-il pas appeler un dieu et n'est-ce pas cette prétention qui révoltait le plus la conscience grecque? — et même lui être supérieur, puisqu'il veut jeter sur l'Hellespont sacré un immense pont de bateaux, lorsqu'enfin, il veut s'affranchir des lois éternelles, Dieu le frappe et le pousse lui-même à combler la mesure de ses fautes, il l'aide. C'est donc l'orgueil, ce sont les prétentions de ces rois qui se laissent donner le titre de « dieux », qu'Eschyle met surtout en relief. Un passage de l'Agamemnon montre combien le faste oriental le révoltait et même lui semblait criminel. C'est le roi qui reproche à Clytemnestre de faire ostentation de son luxe : « N'ouvre pas la bouche pour

(1) V. 820.
(2) V. 831.
(3) V. 827.

m'adresser, comme ferait un barbare, des flatteries abjectes, et n'étend point ces tissus sur mon chemin, ce qui m'attirerait la jalousie divine. » (1) C'est l'orgueil démesuré de Xerxes que les dieux ont frappé, telle est la pensée qui ressort très nettement de cette tragédie. Il ne s'agit pas ici d'une divinité arbitraire, châtiant au gré de ses caprices mais de dieux, qui, en bons magistrats, appliquent fidèlement la loi souveraine. Partout, dans les Perses comme dans l'Orestie ou les Suppliantes, c'est la même notion de Dieu.

Un dernier point pour dissiper tout malentendu. M. Schmidt fait remarquer que la conception populaire de Dieu, qui impute à celui-ci indifféremment le mal et le bien, et peut-être, le plus souvent, le mal, a laissé son empreinte sur la langue (2). Nous avons ainsi, dans tous les auteurs, une foule d'expressions qui semblent contredire leur propre conception. Elles ont passé inaperçues. C'est là un *usus loquendi* dont il est bon de tenir compte. Nous pouvons glaner bon nombre de ces expressions chez Eschyle, surtout dans le dialogue où l'auteur se sert de la langue courante. Ainsi le messager dans l'Agamemnon parle des artifices de Zeus, μηχαναῖ Διός (3), le même personnage parle aussi d'une tempête soulevée par la colère des dieux, δαιμόνων κότῳ (4). Nous retrouvons deux fois l'expression, tenter dieu, c'est-à-dire tenter la fortune, δαίμονος πειρᾶσθαι (5). Clytemnestre dit que la nouvelle de la

(1) V. 919.
(2) *Eth. der alt. Griech*, I, p. 236.
(3) V. 677.
(4) *Ag.* 635.
(5) *Ibid.*, 1663, *Choëph.*, 513.

prise d'Ilium est exacte, pourvu que « dieu ne la trompe pas, » μὴ δολώσαντος θεοῦ (1). A propos du même événement, le chœur s'écrie : Ne serait-ce pas un mensonge des dieux, θεῖον ψύθος ? (2). L'expression δυσδαίμων, qu'on rencontre à chaque instant (3), contient l'idée d'une action malfaisante des dieux. Nous trouvons dans les Perses l'expression, maux divins, c'est-à-dire envoyés par les dieux, δαιμόνι' ἄχη (4). Le langage populaire a pénétré même dans les chœurs. Ainsi, on nous parle d'un dieu aux mauvaises intentions, κακόφρονῶν δαίμων (5). Nous disons : naître sous une heureuse étoile ; le Grec dit : naître avec un dieu qui ne vous fait pas de mal, ἀσινεῖ δαίμονι φῦναι (6). Ne cherchons pas dans de pareilles expressions la pensée de notre auteur. Elles n'entament en rien le fond de ses idées.

Nous pouvons donc conclure qu'Eschyle est resté fidèle à sa conception de la divinité et que les dieux n'existent, dans sa pensée, que pour appliquer la loi et la justice. Pourquoi donc en faire des divinités arbitraires ? Est-ce là la pensée d'Eschyle ? Leur justice, il est vrai, peut être si inexorable qu'elle écrase, efface l'homme. C'est là, si je puis ainsi parler, la phase humaine de la question que nous discuterons en temps opportun. Notre seul but, actuellement, a été de montrer ce qu'était, dans la pensée de l'auteur, l'action des dieux dans le monde.

(1) *Ag.*, 273.
(2) *Ibid.*, 478.
(3) *Perses*, 952 ; *Ag.*, 336, etc.
(4) V. 581.
(5) *Ag.*, 1174.
(6) *Ibid.* 1342 ; *Cf. Ag.*, 663, 664 ; *Choéph.*, 566, δαιμονᾷ δόμος κακοῖς ; *Cf. Eur.* Phœn., 888, ὡς δαιμονῶντας, expression appliquée aux Labdacides.

CHAPITRE III

Les Justiciers

De leur nature, tous les dieux sont justiciers, puisqu'ils maintiennent les lois éternelles de l'ordre et de la justice; mais certaines fonctions plus redoutables, le châtiment du meurtre, par exemple, réclament des divinités spéciales pour les remplir. Ce sont les Erinnyes, les Arae, l'Alastor. Comment notre auteur conçoit-il ses divinités ? En a-t-il emprunté la notion, telle quelle,à la religion populaire, ou bien l'a-t-il transformée (1) ?

D'abord quel est le sens primitif de ce terme 'Ερινύς? Il désigne, à l'origine, une violente émotion, un mouvement subit de colère ou d'indignation. Or quel acte de brutalité soulève le cœur autant que le meurtre ? Aussi le Grec se figurait que celui qui en avait été la victime s'en allait, emportant avec lui la soif de la vengeance, l'indignation implacable.

Il le croyait d'autant plus facilement que, dans sa pensée, le mort conserve, dans Hadès même, son intelligence, ses affections, ses passions ; c'est le prolongement de l'existence affaiblie (2). Le meurtrier, de son côté, ne l'oubliait

(1) Nous nous sommes guidés, pour cette partie de notre travail, d'après les beaux chapitres de Welker, *Gœtterlehre*, vol. III, p. 75-95 et d'après le chapitre très intéressant de M. Hild, sur les démons dans la tragédie.

(2) *Choéph.*, 325.

guère ; il ne savait que trop que le mort pouvait se venger (1) ; il se prenait à trembler. Ajoutez à cette terreur superstitieuse, le remords. Rien de surprenant, si le misérable a fini par se figurer la colère du mort sous la forme d'un esprit vengeur, destiné à le poursuivre. Aussi les Grecs, avec leur tendance à tout personnifier, firent bientôt de l'ἐρινύς la divinité que nous connaissons. Ainsi nous remarquons, dès le début, un dualisme dans la notion de l'Erinnye, un côté objectif et un côté subjectif, l'un plus particulièrement religieux, l'autre plus moral, la crainte du vengeur et le remords. Tel est le fond de la conception populaire des Erinnyes.

Je ne m'arrête pas à toutes les questions de mythologie qui se présentent à nous au sujet des Erinnyes d'Eschyle. Comme le fait remarquer M. Welker, Eschyle ne distingue pas entre les diverses divinités qui s'appellent les Erinnyes, les Semnae, les Euménides. Ce sont là trois catégories de divinités bien distinctes, malgré de nombreuses ressemblances dans leurs fonctions et dans leur culte. Eschyle a donné aux anciennes divinités d'Athènes, les Semnae, établies, selon la légende, par Epiménide de Crète, le nom des divinités de Sicyone, les Euménides. Il nous suffit de constater ce fait sans nous y arrêter (2).

Il n'était ni dans le génie d'Eschyle, ni dans le courant des tendances intellectuelles de son époque, de creuser le côté subjectif de la notion des Erinnyes. Par contre, c'est lui qui en achève et en fixe le côté objectif. A l'origine, l'Erinnye n'est que la personnification de la vengeance,

(1) *Eum.*, 116.

(2) Passage d'Eschyle relatif au culte des Erinnyes, *Eum.*, 106-109.

l'esprit vengeur de la victime. Cette divinité a un caractère tout personnel. Elle venge l'individu lésé (1). Pourtant on lui assigne déjà des fonctions plus élevées. Ce sont les divinités de l'ordre. Elles ne souffrent aucune interruption des lois éternelles. On se souvient que ce sont les Erinnyes qui ne permettent pas aux chevaux d'Achille de parler plus longtemps (2). Mais tout cela est encore bien confus. En somme, c'est l'antique conception qui prime encore. Les Erinnyes sont toujours les divinités de la rétribution. Elles personnifient la loi du talion. A Eschyle et à son temps de rattacher des Erinnyes aux lois universelles, d'en relier définitivement la notion aux conceptions fondamentales de la religion. Désormais ces divinités ne sont pas uniquement les ministres de la vengeance individuelle ; c'est l'infraction d'une loi universelle dans la personne de la victime qu'elles punissent, lorsqu'elles poursuivent le meurtrier. C'est cet aspect si élevé de la conception des Erinnyes qu'Eschyle, mieux que tout autre, a mis en relief. Il en exclut tout arbitraire ; il la revêt de la sérénité des lois souveraines. Voici quelques passages qui montrent clairement la connexion intime entre les Erinnyes et les lois universelles. Elles s'écrient : « Voici la fonction que la Moera universelle nous a assignée et fixée définitivement (3). » Elle les en a investies à leur naissance (4). Les dieux mêmes n'ont pas le droit d'en troubler l'exercice, ἀθανάτων δ'ἀπέχειν χέρας (5). Au con-

(1) Ainsi Odysseus dit à son insulteur, Antinous, qu'il y a des Erinnyes des pauvres, πτωχῶν Ἐρινύες, *Od.*, XVII, 475.

(2) *Il.*, XIX, 418.

(3) *Eum.*, 334, 335.

(4) *Ibid.*, v. 347.

(5) *Ibid.*, v. 350.

traire, les dieux lâchent l'Erinnye sur les transgresseurs (1). Zeus lui-même les accompagne lorsqu'elles vont punir les contempteurs des droits de l'hospitalité (2). Elles disent encore que leur loi est garantie par la Moera et les dieux, Θεσμὸν, τὸν μοιρόκραντον ἐκ θεῶν δοθέντα (3). Ces passages et d'autres encore, que nous étudierons plus loin, montrent clairement la place qu'Eschyle a voulu assigner aux Erinnyes dans l'économie du monde. Elles prennent rang à côté de Zeus et des Moerae. Elles sont parmi les grandes puissances de l'univers et en ont le caractère, Elles aussi ont l'auguste fonction d'appliquer les lois éternelles. N'est-ce pas là une transformation de l'ancienne conception des Erinnyes? N'en est-ce pas là un aspect beaucoup plus moral et plus religieux?

Eschyle semble avoir été très conscient de l'élargissement qu'il faisait subir à l'antique point de vue. On dirait qu'il accentue celui-ci pour y mieux opposer la nouvelle conception. Ainsi nous retrouvons dans ses Erinnyes tous les traits de la légende. On se souvient de leur première entrée en scène après le meurtre de Clytemnestre, de l'horreur de la Pythie lorsqu'elle les voit dans le temple de Delphes, de l'empressement d'Apollon lorsqu'il les en chasse. Ce sont là des passages bien connus. On se souvient aussi de tant d'endroits où il est dit qu'elles « lapent » le sang comme une meute de chiens (4), que l'odeur de la chair humaine leur donne un frémissement de plaisir (5).

(1) *Ag.*, 55-59.
(2) *Ag.*, 748.
(3) *Eum.*, 391, 392.
(4) *Ibid.* 265.
(5) *Ibid.*, 254.

Rien de plus puissant dans l'horrible que ces descriptions. Ce sont les divinités de la légende, maïs peut-être avec les traits grossis. Mais ce qui frappe surtout, c'est qu'elles reparaissent avec leur physionomie antique d'esprits vengeurs de la victime. Clytemnestre, elle-même, les lance à la poursuite de son meurtrier. La crainte des Erinnyes de son père éperonne Oreste (1). Mais si Eschyle conserve ces côtés sombres de la conception traditionnelle, c'est pour la transfigurer. Nous l'avons déjà dit, Eschyle rattache les Erinnyes aux lois universelles. Son point de vue ressortira plus clairement d'un examen détaillé des fonctions qu'il attribue à ces divinités.

Elles punissent l'impie, celui qui méprise l'étranger, celui qui n'honore pas ses parents (2). Elles châtient tous les excès. « Mon cœur spontanément entonne le triste chant de l'Erinnye », s'écrie le chœur des citoyens d'Argos, lorsqu'il pense à l'expédition de son roi et aux excès dont cette armée s'est rendue coupable (3). En un mot, que l'injuste ne se flatte pas de leur échapper, car les noires Erinnyes finissent par troubler sa prospérité (4). Mais ce sont les meurtriers et surtout ceux qui ont frappé leurs parents, que poursuivent les Erinnyes. Elles disent : « J'entreprends de détruire les familles lorsque le meurtre des proches s'y introduit (5) ». Le meurtre est une infraction à la loi éternelle (6). Voilà pourquoi les divinités de l'or-

(1) *Choéph.*, 286.
(2) *Eum.*, 270, 271.
(3) *Ag.*, 990, 991.
(4) *Ibid.*, 462, 463.
(5) *Eum.*, 354, 356, *cf. Choéph.*, 283, 284, *ibid.*, 401, 402, *ibid.*, 649, 651.
(6) *Choéph.*, 400-403.

dre, les Erinnyes, le punissent. Voilà pourquoi Zeus et les puissances chthoniennes s'associent à elles lorsqu'elles châtient le criminel (1). Un trait qu'il ne faut pas oublier, c'est que ces divinités sont d'une rigueur impitoyable. Nous en verrons plus tard la cause. Ainsi elles entonnent sur Oreste « l'hymme de la folie ». Elles poussent leur victime de crime en crime. « L'Erinnye, qui rend l'esprit insensé », s'écrie le cœur de l'Antigone, « c'est l'épée meurtrière des dieux infernaux, qui a tranché la racine de la famille d'Œdipe » (2). C'est l'écho des chœurs d'Eschyle. Qui donc est à l'abri de ces formidables divinités? Aussi le chœur des Choéphores demande, « jusqu'où cela ira-t-il? Quand s'apaisera dans une accalmie, cette violence du châtiment divin? » (3) Les Erinnyes elles-mêmes nous le disent: Jamais elles ne touchent au juste. Ce ne sont pas des divinités arbitraires. Elles habitent la maison de la Justice (4). Elles n'en veulent qu'au coupable et avant tout au parricide. Nous avons déjà cité tout au long dans un chapitre précédent, un magnifique morceau qui met en pleine lumière le caractère profondément moral des Erinnyes d'Eschyle, En voici un autre, non moins précis. Ce sont les Erinnyes qui parlent: « Allons, formons un chœur puisqu'il nous plaît d'entonner notre sombre chant et de dire les lois qu'appliquent les Erinnyes dans la dispensation des sorts parmi les hommes. Nous pensons agir selon la Justice. D'abord notre colère ***n'atteint pas celui qui lève des mains pures.*** Il traverse la vie sans

(1) *Choéph.*, 381, 399, *Eum.*, 275.
(2) Sophocle, *Antig*, 603.
(3) *Choéph.*, 1075 et sqq.
(4) *Eum.*, 516.

dommage. Quant à celui qui, ayant péché comme cet homme, cache des mains meurtrières, nous, témoins véridiques de son assassinat, sans trêve, jusqu'à ce que nous l'obtenions, nous exigeons de lui la dette du sang (1).

On voit à quelle hauteur morale notre auteur a élevé l'antique conception des Erinnyes. Ce ne sont plus les divinités de la vengeance ; ce sont, au même titre que les autres dieux, les divinités de l'ordre et de la Justice.

Mais Eschyle devait achever de transformer la notion populaire en changeant les Erinnyes en Euménides. En celles-ci, tout l'odieux de la légende disparaît. Ce sont des divinités bienfaisantes ; elles accordent la fertilité des champs, la fécondité des troupeaux, la concorde parmi les citoyens. On se souvient des chœurs qui terminent la tragédie des Euménides. Ce ne sont que bénédictions pour les Athéniens. Athéné et les Semnae, la divinité de l'Olympe et les divinités chthoniennes s'unissent et rivalisent de bienfaits.

Telle est la place que notre auteur a faite aux antiques divinités de l'expiation dans l'économie du monde. C'est le dernier terme dans le développement du côté objectif de la notion primitive. A une autre époque d'en creuser le côté subjectif, de trouver le remords dans l'Erinnye. Euripide, obéissant aux mêmes tendances qui ont porté Socrate à étudier l'homme, abandonne cette conception des Erinnyes que l'on pourrait appeler cosmologique, si puissamment développée par son prédécesseur. Il étudie l'âme malade du criminel. Ses Erinnyes sont les spectres vengeurs d'une conscience coupable. On se souvient du mot

(1) *Ibid.*, 307-320.

d'Oreste lorsque Ménélas lui demande ce qui l'agite: « Ma conscience », dit-il, « car je sais que j'ai mal agi (1). » L'Oreste d'Eschyle ne se repent pas. Avec lui nous sommes dans un tout autre milieu. Il s'agit ici de Moerae et de dieux, l'homme compte peu.

Si Eschyle a modifié la notion populaire des Erinnyes pour l'adapter à ses idées religieuses et à sa conception de l'univers, nous constatons qu'il en fait de même de la notion des Arae. Il l'a transformée dans le même sens que celle-là. Les Arae ne sont pas, à proprement parler, des divinités, mais leur notion se rattache si étroitement à celle des Erinnyes que nous ne pouvons en éviter l'examen.

Au sens primitif, l'Ara est une prière. De là on en vint à désigner, par ce terme, la prière entre toutes, l'invocation indignée de la victime lorsquelle tombait, impuissante, sous les coups de l'agresseur. Ce fut l'appel désespéré à la Justice divine. Bientôt la prière devint une imprécation, une malédiction dont la foi naïve de ces temps portait les dieux garants. Nous pouvons dès maintenant envisager l'Ara à un double point de vue. Du côté de l'homme, c'est l'indignation qu'excite en nous la violation brutale de nos droits; du côté des dieux, c'est un châtiment certain. C'est cet aspect plus religieux, moins psychologique, de la notion populaire de l'Ara, qu'Eschyle a, tout naturellement, développé et agrandi. Dans sa pensée, l'Ara est le droit de la victime, droit qui est garanti par les lois universelles. La réalisation de l'Ara est donc inévitable. Puisqu'elle fait, pour ainsi dire, partie des lois éternelles, elle s'accomplit, même dans le monde des dieux. Prométhée s'écrie : « La

(1) *Oreste*, 396.

malédiction de son père Cronus s'accomplira alors tout à fait » (1). A plus forte raison parmi les hommes. Le chœur des Thébaines nous dit la vraie cause de la mort des deux frères : « O noire malédiction qui pèse sur la race d'Œdipe et qui s'accomplit ! » (2).

Electre est si sûre de la réalisation de la malédiction, qu'elle l'invoque, comme elle invoque les Moerae : « Ayez égard, ô puissantes Arae des victimes, aux débris des Atrides (3). Mais quelle est la divinité qui applique ce droit de la Malédiction, exhaussé jusqu'au rang de loi universelle ? C'est l'Erinnye. Ecoutez le chœur des Thébaines : « Je frissonne devant cette divinité, destructrice des familles, sans ressemblance avec les autres dieux, je veux dire, l'Erinnye, invoquée par le père, qui fait pressentir de certains malheurs et qui doit réaliser les malédictions d'Œdipe, plein de colère et atteint de folie (4). » Etéocle appelle l'Ara, la puissante Erinnye de son père (5). Les divinités de l'expiation disent elles-mêmes : « Dans les demeures sous terre, nous nous appelons les Arae (6). » Ces exemples suffisent pour nous montrer qu'Eschyle, entraîné par le courant général de ses idées religieuses, a une tendance marquée à donner à la notion populaire de l'Ara, comme à celle de l'Erinnye, un caractère plus élevé. L'Ara n'est plus l'instrument d'une vengeance personnelle; c'est le violateur d'une loi universelle dans la personne de la

(1) *Prom.*, 910, 911.
(2) *Sept Th.*, 832, 833.
(3) *Choéph.*, 406, *cf. ibid.*, 692; *Sept Th.*, 655, *ibid.*, 695-698.
(4) *Sept Th.*, 719 et sqq.
(5) *Ibid.*, 70.
(6) *Eum.*, 417.

victime qu'elle s'en va frapper. C'est cette conception agrandie de l'Ara, qui constitue la raison d'être, le motif de la tragédie des *Sept chefs devant Thèbes*. Ici la divinité qui réalise la Malédiction, l'Erinnye, est à l'arrière-plan, de même que, dans l'Orestie, c'est l'Erinnye qui efface l'Ara. Dans les *Sept chefs*, notre auteur nous reporte au point de départ du vaste drame du châtiment. C'est l'Ara; il en précise la portée; il en montre les garanties éternelles. Dans l'Orestie, c'est surtout l'accomplissement de la Malédiction première, ce sont les Erinnyes à l'œuvre.

Les divinités de l'expiation sont les vengeurs très saisissables, très concrets. Tout autre est l'Alastor. Il est inconnu à l'épopée. D'où vient ce terme? Eschyle l'a-t-il inventé ou l'a-il emprunté à ses prédécesseurs? Question nullement éclaircie. C'est, chez notre auteur, une personnification vague du démon de famille, du δαίμων γέννας (1). Clytemnestre le reconnaît promptement (2). Comme les Erinnyes, il châtie toute infraction aux lois universelles. La seule différence, c'est qu'il semble poursuivre tous les forfaits de famille, tandis que l'Erinnye punit surtout le meurtre d'un proche. Il semble même que l'Alastor ne punisse pas seulement les crimes de famille, mais en général toute infraction des lois souveraines. Ainsi le roi d'Argos dit aux Suppliantes : « Si nous vous livrions, nous amènerions chez nous ce dieu destructeur, qui n'épargne aucun dans sa sévérité, l'Alastor, qui ne rend pas à sa victime, même morte et dans l'Hadés, la liberté (3). » Dans

(1) *Ag.*, 1476, comparez *ibid.* 1481, οἰκοτριβῆ δαίμονα et 1501, ὁ παλαιός ἀλάστωρ.

(2) *Ibid.*, 1500.

(3) *Suppl.* 414-417.

les Perses, le messager accuse un Alastor des désastres qu'a subis son maître (1). Nous étudierons plus loin les fonctions de l'Alastor. Nous le verrons punissant les crimes par l'aveuglement de l'esprit, poussant le criminel à de nouveaux forfaits. En ce moment, nous constatons simplement qu'Alastor est au service des lois de l'univers. Le caractère commun à tous les dieux d'Eschyle, c'est qu'ils appliquent ces lois. N'oublions pas que leur volonté, c'est la réalisation de la Moera et de la Diké. Par conséquent, dans un pareil ordre d'idées, une divinité aveugle et arbitraire n'est guère concevable.

(1) *Perses*, 354.

CHAPITRE IV

La Morale religieuse

Nous avons pu constater, à plusieurs reprises, qu'Eschyle, pas plus que ses contemporains, les philosophes, n'est porté à l'étude de l'homme. Il ne peut donc être question ici d'une morale humaine comme celle de Socrate ou même comme celle d'Euripide. Impossible de séparer les idées religieuses de notre auteur de ses idées morales. Le caractère qui leur est commun c'est que l'idée de la loi souveraine, de la loi non-écrite, joue un rôle non moins important dans celles-ci que dans celles-là. La loi non écrite est, dans la pensée de notre auteur, la règle souveraine qui décide du juste et de l'injuste, de ce qui est dans l'ordre et ce qui n'y est pas. C'est là un fait qui nous semble s'expliquer par des tendances religieuses plus accentuées à cette époque qu'un siècle plus tard. Reprenons la notion de la loi. Elle est la suprême autorité et dans la cité et dans l'univers. Dans la cité, elle est gravée sur l'airain; dans l'univers, elle est gravée dans les cieux. Dans la cité, c'est la loi spéciale; dans l'univers, c'est la loi universelle. Elles forment chacune partie du même code. Socrate, au dire de Xénophon, ne fait pas entre elles de différence essentielle (1). L'une n'est pas intérieure et l'autre extérieure. Elles sont toutes les deux extérieures. Dans un siècle religieux, c'est naturellement

(1) Xénoph. *Mem. IV*, 25.

vers les dieux et la loi éternelle que se tourne la pensée. C'est elle qui est la règle de la vie. Son importance pratique se retrouve partout dans nos drames. Nous le verrons en particulier lorsque nous discuterons la notion de l'αἰδῶς. Mais un siècle plus tard, nous sommes frappés de voir l'importance capitale que prend la loi écrite, la loi de la cité dans la vie des individus. C'est elle qui apprend au citoyen à distinguer le bien et le mal. C'est sa règle de conduite absolue. La loi non écrite semble reculer à l'arrière plan. C'est là un fait qui nous paraît s'expliquer par les nouvelles conditions dans lesquelles le Grec se trouvait. Dans une époque où les sentiments religieux vont en s'affaiblissant, — car on ne nous contestera pas que l'esprit profondément religieux d'Eschyle et vraisemblablement de l'élite de son temps, ne lui a pas longtemps survécu, — époque où les préoccupations politiques dominent de plus en plus les préoccupations religieuses, où l'idée de la patrie grecque, presque réalisée à Salamine, tend à faire place à l'idée plus restreinte de la cité, alors que chaque ville veut affirmer son autonomie, qu'Athènes lutte contre Sparte, époque où l'on considère de plus en plus l'Etat, non-seulement comme le protecteur des droits individuels, mais surtout comme l'éducateur des citoyens, puisqu'il est le dépositaire des mœurs, des idées, des traditions de la cité et que son premier devoir est d'y initier le citoyen et de lui donner cetté éducation qui en fera un véritable Hellène et qui le distinguera, à tout jamais, du barbare (1), ne devait-on pas forcément entourer la loi de la cité de plus de respect et par conséquent oublier la loi non écrite? C'est à Sparte que paraît nettement pour la première

(1) Schmidt, *Eth. der alt. Griech.* I, p. 199 et sqq.

fois l'idée de l'Etat éducateur. Dès lors l'impulsion est donnée. A la fin du cinquième siècle, et en particulier à Athènes, l'idée de la cité a si bien grandi, l'Etat a si complètement effacé l'individu, que celui-ci ne cherche plus sa règle de conduite que dans les lois de la cité. Ce sont elles qui lui apprennent à distinguer le bien et le mal. Nous avons mentionné, dans notre premier chapitre, un passage du Criton, où Socrate déclare qu'il doit autant et même plus aux lois d'Athènes qu'à ses parents. Preuve non équivoque de la place prépondérante que prenait alors la loi de la cité dans la vie de l'individu, puisque Socrate reconnaissait hautement la suprématie des lois éternelles et qu'il les rappelait constamment à ses auditeurs. Et encore dans l'Apologie, Socrate demande : Qui rend les hommes meilleurs, qui leur apprend à distinguer le bien du mal? « Les lois » s'écrie un interrupteur (1). Et la suite nous montre qu'il s'agit des lois de la cité. Cet interrupteur n'exprime-t-il pas évidemment le point de vue général, populaire? N'est-ce pas cette conception de l'Etat éducateur, des lois de la cité, règle souveraine de conduite pour l'individu, qui est au fond de la République de Platon? N'oublions pas, non plus, l'influence exercée par les sophistes, ces éducateurs de la jeunesse athénienne. Platon nous donne dans deux passages remarquables du Gorgias et de la République, leur opinion sur la loi (2). Nous

(1) Apologie, 24, D.

(2) *Républ.* 359, Gorgias, 483-484. Quoique Calliclès et Glaucon, qui soutiennent la distinction fameuse entre la loi et la nature, ne soient ni l'un ni l'autre des sophistes, nous pensons, malgré la polémique ardente de Grote (*Hist. of Greece)*, VI, 84), que dans la pensée de Platon, ces deux interlocuteurs de Socrate expriment une opinion assez souvent soutenue par les Sophistes.

en concluons que, si les Sophistes, en substituant aux croyances traditionnelles, qui assignaient aux lois de la cité une origine divine, une explication rationnelle qui les faisait remonter à un contrat social quelconque, d'une part diminuait l'autorité des lois écrites, d'autre part, en affirmant que c'est dans la loi écrite, dans le νομός de la cité, qu'est la règle de la justice, du καλόν et de l'αἰσχρόν, ils donnaient à la loi écrite une singulière valeur pratique; ils apprenaient aux citoyens à chercher dans la loi écrite la règle de leur conduite. En affirmant que, dans la nature, le plus fort est le plus juste, les Sophistes ébranlaient les bases mêmes de toute morale, car il faut bien se garder de confondre la nature, la φύσις des Sophistes, avec les lois non écrites, les νόμιμα ἄγραπτα de Pindare et d'Eschyle, confusion que Calliclès, dans le Gorgias, voudrait bien nous faire accepter, confusion qui, dans tous les cas, n'était possible qu'à une époque où l'idée de la loi non écrite était fort amoindrie, mais en affranchissant l'homme de toute moralité, les sophistes montraient aussi la nécessité inévitable de se soumettre aux lois de la cité, et d'y chercher la règle de la conduite. En un mot, au point de vue pratique, leur critique subversive diminuait le prestige des lois non-écrites et rehaussait l'autorité morale des lois écrites. C'est ainsi que vers la fin du Ve siècle, nous voyons s'affirmer nettement la tendance, longtemps refoulée par l'esprit religieux du VIe siècle, de substituer aux lois des dieux, aux lois non-écrites, les lois de la cité, la raison d'Etat. Quelles furent les conséquences pratiques de ce déplacement de la loi morale, de son transfert de la loi non-écrite à la loi écrite? C'est que, tandis que la morale d'Eschyle a un caractère singulièrement religieux, et

que sa conscience en appelle aux lois supérieures et conserve ainsi son indépendance, les contemporains de Platon, si nous en croyons son témoignage, proclament en morale la souveraineté de la loi écrite. A leurs yeux, celui qui s'y conforme, c'est-à-dire qui se conforme à la raison d'Etat, est juste, celui qui s'insurge contre la loi écrite est injuste (1). Lorsqu'on avait, encore, une foi vivante aux lois non écrites, l'individu pouvait protester en face de l'Etat. Non pas au nom du droit individuel, dont le Grec n'avait pas la notion, mais au nom de la justice éternelle. C'est cette conception si religieuse qui nous a valu les superbes défis d'Antigone aux menaces de Créon; c'est elle qui nous a valu ce personnage si intéressant de Néoptolème dans le Philoctète. Mais à la fin du Ve siècle, on ne concevait guère de pareilles protestations. Du temps d'Eschyle c'est la loi non-écrite, du temps des sophistes c'est la loi de la cité qui domine.

Un autre trait de la morale religieuse, c'est qu'elle est moins intellectualiste que celle des philosophes de l'époque suivante. Logiquement, on devait en venir à identifier, comme le fait Socrate, la vertu et le savoir. C'est là une conséquence impliquée dans la notion grecque de la loi. Que l'on nous permette de développer ce point de vue. Nous pourrons ainsi faire ressortir, d'autant plus clairement, le caractère particulier de la morale religieuse. Pour nous, la loi morale est intérieure, inscrite dans les profondeurs de la conscience. Nous pouvons donc la connaître d'une façon immédiate, par une intuition; pour en prendre connaissance, nous n'avons pas besoin de l'intelligence. Par conséquent, la loi morale, perçue par nous

(1) *Républ.* 338, E.

immédiatement, s'impose à nous; elle a un caractère obligatoire; elle ne peut être mise en question. Dans ces conditions, elle agit avec une grande force sur la volonté. Ainsi, en morale, la grande affaire pour nous, c'est la volonté. Tout différent est le point de vue grec. Ici, la loi morale, que ce soit la loi de la cité ou la loi non-écrite, est toujours en dehors de nous. Impossible d'en avoir une intuition immédiate. Notre intelligence seule peut nous la révéler. Mais alors, si la loi morale n'est perçue que par l'intelligence, c'est-à-dire si elle passe par la critique, elle ne peut plus s'imposer à nous avec le même caractère d'obligation que lorsque nous en avons l'intuition immédiate. Et en fait, les Grecs ont ignoré presque complétement l'obligation morale. Quelle en est là conséquence? C'est que la volonté n'est plus si vivement sollicitée. C'est l'intelligence, l'organe qui perçoit la loi, qui importe maintenant. Aussi le Grec a une tendance très marquée à insister sur la connaissance intellectuelle du bien. Socrate a tiré les dernières conséquences de la conception grecque de la loi morale, lorsqu'il a dit que, si l'on connaissait toujours le bien, on ne ferait jamais le mal. C'est là, du moins croyons-nous, une des causes qui nous a valu cette théorie célèbre. Mais du temps d'Eschyle, la pensée grecque n'en était pas encore là. Nous sommes pourtant bien sur la voie. Les tendances intellectualistes commencent à s'affirmer. La vertu est déjà l'ὀρθῶς φρονεῖν, le sens droit. Les méchants sont les φρενοπλῆκτοι, frappés dans l'esprit (1). On envisage le plus souvent le mal moral comme une perversion du jugement. C'est cette tendance à chercher les sources du mal dans l'intelligence qui

(1) *Prom.* 1054.

explique la notion de l'Até et de la folie, ces conceptions si anciennes ; mais ce n'est là encore qu'une tendance ; l'expérience religieuse de notre auteur lui fait approcher peut-être plus près de la vérité que Socrate.

Ce sont les termes d'αἰδώς, d'αἰσχύνη, de σέβας, qui résument quelques-uns des sentiments moraux les plus purs des Grecs (1). Puisque la loi morale est extérieure, le Grec ne pouvait en prendre connaissance que par la réflexion. Mais alors n'a-t-il pas connu ce phénomène moral, l'intuition immédiate de la loi éternelle? Soyons-en sûrs, le Grec est trop complet pour n'avoir pas connu et observé ce phénomène. C'est le terme αἰδώς qui l'exprime. Qu'est-ce que l'αἰδώς? Je prends ce mot au sens le plus large. Je ne m'occupe pas de ces significations plus spéciales qui, toutes, comme le montre M. Schmidt, se rattachent, de la façon la plus naturelle, à son sens central. L'αἰδώς, c'est le sentiment de répugnance, de sainte retenue que l'on éprouve lorsqu'on est tenté de commettre une mauvaise action, de violer une loi de l'univers. C'est le trouble de l'homme lorsqu'il va interrompre l'harmonie universelle. C'est le sentiment profond du respect qu'il doit aux lois morales. Ainsi les Erinnyes recommandent à l'homme de respecter l'autel de la justice, βωμὸν αἴδεσαι δίκας, (2). C'est l'hésitation qu'on éprouve à violer un serment (3). C'est le sentiment qui doit animer l'aréopage qu'Athéné vient de constituer

(1) M. Schmidt a magistralement mis en relief la signification de ces termes et a montré la connexion intime entre les sentiments qu'ils expriment et les phénomènes moraux. *Eth., der alt. Griech.* 1, 168-184 ; 208-219.

(2) *Eum.*, 539.

(3) *Eum.*, 710, 680 ὅρκον αἰδεῖσθε.

βουλευτήριον αἰδοῖον (1). En un mot, partout chez notre auteur, ce terme αἰδώς exprime le respect de la loi morale. C'est un sentiment spontané. On va commettre une mauvaise action. Voici un éclair intérieur. On reconnaît que c'est une action coupable. On la repousse avec un saint frémissement. N'avons-nous pas dans cette répugnance toute instinctive, l'intuition morale immédiate? Ce n'est pas à la suite d'une réflexion prolongée qu'elle a surgi, c'est tout d'un coup, à la vue du mal. Le terme αἰδώς implique donc l'intuition morale, en d'autre termes, l'αἰδώς est le sentiment qui accompagne la connaissance immédiate de la loi morale. Mais précisons encore la portée de ce terme. Lorsqu'il y a eu jugement moral en nous, la conscience nous pousse à l'action ou nous en détourne. L'αἰδώς, c'est la conscience qui nous ordonne de ne pas agir, qui nous retient en présence d'une mauvaise intention (2). C'est le frein qu'elle nous met lorsque nous glissons vers le mal. Mais le Grec ne sait-il pas que la conscience commande aussi d'agir? Certes. On se souvient des déclarations si belles de Socrate dans l'Apologie. Il termine en disant : « Il ne faut prendre en considération ni la mort, ni quoi que ce soit, lorsqu'il s'agit d'éviter une conduite qui n'est pas honnête (3) ». Nous le voyons, le Grec connaissait la conscience morale sous ses deux aspects, celle qui impose un devoir et celle qui empêche de mal agir. Il n'a exprimé que cette dernière forme de la conscience et c'est l'αἰδώς.

Mais qu'est-ce que l'αἰσχύνη? Le sentiment que le Grec appelle αἰδώς, ne peut évidemment que précéder l'action.

(1) *Ibid.*, 704; *Cf. Ibid.*, 549.
(2) Schmidt, *Eth. der alt. Griech.*, p. 213.
(3) *Apologie*, 28 D.

Lorsque l'on a agi, on éprouve un sentiment nouveau. Si l'on a mal agi, si l'on a vaincu la répugnance instinctive que fait éprouver le mal, il y a trouble. Le jugement moral vous tient. La conscience vous condamne. Il y a malaise, humiliation intérieure. Le Grec désigne cet état d'âme par αἰσχύνη. Ainsi l'αἰδώς accompagne le jugement moral lorsqu'il précède l'action, l'αἰσχύνη résulte du verdict prononcé par le jugement moral lorsque l'action a été accomplie et qu'elle a été mauvaise.

Mais le terme αἰσχύνη a passé de ce sens primitif à un sens plus large. On va commettre une mauvaise action, on s'en représente les suites, on pense au malaise qu'elle vous laissera. Ce malaise anticipé, cette crainte du trouble intérieur, qui résulte d'une mauvaise action, s'appelle aussi l'αἰσχύνη. C'est le même sentiment, mais on l'éprouve par anticipation et cela suffit quelquefois pour nous retenir sur la pente.

Mais ces sentiments peuvent devenir beaucoup plus intenses. Ainsi l'αἰδώς, la répugnance à faire une mauvaise action peut devenir irrésistible. C'est toujours le même sentiment, mais à un degré d'intensité tel qu'il ne peut plus s'appeler αἰδώς. Le Grec connaissait cette horreur qui saisit l'homme à certains moments lorsqu'il va commettre un crime, mais il n'avait pas de terme pour la désigner. Ainsi dans l'Hercule furieux d'Euripide, le vieil Amphitryon refuse de traîner hors de sa demeure Mégara, parce qu'il ne veut pas être complice de son meurtre. Lycus s'écrie alors : « Eh bien, puisque tu as ce scrupule, nous, qui n'avons pas de crainte de ce genre-là, nous ferons sortir de là la mère avec ses enfants (1). C'est là de l'αἰδώς mais

(1) *Herc. Fur.*, 721 et sqq.

plus intense. De même, le malaise intérieur du coupable peut devenir insupportable. C'est du remords. Encore une fois, le Grec n'avait pas le nom, mais il avait la chose. Nous l'avons vu, le remords est un élément de la notion des Erinnyes. C'est à lui qu'Eschyle fait allusion dans un chœur de l'Agamemnon : Pendant le sommeil, le cœur anxieux se souvient et souffre. Malgré qu'on en ait, on finit par apprendre à bien se conduire (1).

Nous n'avons considéré jusqu'ici ces deux formes de sentiment que les Grecs nomment αἰδώς et αἰσχύνη, qu'en elles-mêmes, en dehors de toutes les influences extérieures. Celles-ci peuvent les modifier sensiblement.

Ainsi prenons l'αἰσχύνη. Supposons qu'un individu songe non seulement à la souffrance morale que lui fera éprouver la désapprobation de sa conscience s'il commet une mauvaise action, mais aussi à la condamnation universelle dont il sera l'objet, son malaise anticipé, son humiliation intérieure augmente. Le motif qui le fait reculer est d'autant plus puissant. L'αἰσχύνη, — et c'est là son sens le plus ordinaire — est la crainte du qu'en dira-t-on. C'est ainsi qu'elle peut signifier le sentiment de l'honneur. On veut primer les autres pour s'assurer la considération générale. Etéocle dit d'un guerrier « qu'il vénère le trône de l'honneur, αἰσχύνης θρόνον (2). » Clytemnestre s'écrie : « Je n'aurai pas honte de mes manières affectueuses à l'égard de mon époux » (3). Elle ne craint pas l'opinion. Il est dit du guerrier Parthénopée, qu'il n'aura pas

(1) *Ag.*, 179.
(2) *Sept Th.*, 409.
(3) *Agam.*, 856

à rougir d'avoir fait si long chemin. Ses actes seront glorieux (1).

C'est là un sens moins élevé, plus objectif que revêt le mot αἰσχύνη. C'est la crainte de l'opinion. L'αἰδώς est un sentiment plus noble, surtout plus intime, plus subjectif. Il s'épure et s'agrandit encore, en se confondant presque entièrement dans la conscience de notre auteur avec le sentiment religieux. Celui-ci présente chez Eschyle une doub'e face. C'est d'abord la crainte toute extérieure des dieux, la peur du châtiment. Ainsi, « le respect des dieux assis sur leur trône vénérable s'impose par la force » aux hommes (2). Mot qui s'explique par celui-ci : « Zeus, qui a établi les souffrances pour être un enseignement certain (3) ». Pensée qui revient dans cette parole : « Il est utile d'apprendre à se modérer par la douleur (4) », c'est-à-dire, la souffrance vous apprend à rester dans les limites de votre humanité. Voilà le côté objectif du sentiment religieux chez notre auteur, la crainte du châtiment. Mais, d'autre part, on ne peut nier que les dieux, et en particulier Zeus, ne lui aient inspiré autre chose que de la crainte. Les célèbres passages des Suppliantes le prouvent à eux seuls. Il y avait en Eschyle un sentiment profond de vénération pour ses dieux, sentiment, celui-là, tout intérieur. C'est le σέβας. C'est avec lui, que l'αἰδώς, sentiment intérieur

(1) *Sept Th.*, 546.

(2) *Ag.*, 182 et sqq. — Nous avons traduit d'après la leçon de Conington, adoptée par Paley, βίαιος au lieu de βιαίως. Nous traduisons d'après les mêmes commentateurs χάρις dans le sens « de respect ». Comparez *ibid.*, 371, ἀθίκτων χάρις, le respect des choses que l'on ne doit pas toucher.

(3) *Ag.*, 176.

(4) *Eum.*, 520, *cf. Ag.*, 249.

aussi, s'est confondu. Le respect de la loi éternelle s'est identifié avec le respect de la divinité, de même que la volonté divine c'est la réalisation de la loi. Le sentiment moral s'élève jusqu'au sentiment religieux. Pour Eschyle le devoir est un acte de piété. On est pieux à l'égard des Suppliants, εὐσεβής (1). On fait un mariage impie, γάμον ἀσεβῆ (2). Le roi d'Argos est saisi de terreur à la pensée de négliger les devoirs dûs aux suppliants. C'est presque une terreur religieuse, πέφρικα (3). Les suppliantes s'écrient : « Les gens d'Argos respectent les suppliants de Zeus », αἰδοῦνται δ'ἱκέτας Διός (4). Elles disent à Zeus : « Vénère tes suppliantes, σεβίζου δ'ἱκέτας σέθεν (5). Ces deux expressions s'appliquent aux mêmes objets. Elles deviennent synonymes. Αἰδοῦμαι, c'est σεβίζομαι. On parle même de Zeus Αἰδοῖος (6).

En résumé, l'αἰσχύνη est voisin du sentiment religieux et finit par se confondre avec lui. L'αἰσχύνη n'est le plus souvent que la crainte de l'opinion. Cette distinction explique le mot d'Antigone : je n'ai point honte de désobéir en ceci à la cité οὐδ'αἰσχύνομαι (7). Elle n'a point d'αἰσχύνη ; elle ne se préoccupe pas de l'opinion lorsqu'il s'agit d'un devoir sacré, mais elle a, au plus haut degré, de l'αἰδώς, du respect pour le mort, pour la loi sainte qui ordonne de l'honorer d'une sépulture. C'est là une nuance que le poète a marquée en se servant de ce mot. Les consciences délicates ont seules cette sensibilité, l'αἰδώς, en présence du

(1) *Suppl.*, 339.
(2) *Ibid.*, 10.
(3) *Ibid.*, 345.
(4) *Ibid.*, 641.
(5) *Ibid.*, 815.
(6) *Suppl.*, 192.
(7) *Sept Th.*, 1029.

mal. L'αἰσχύνη est un sentiment plus égoïste. Celle-la arrêtera un homme de bien en présence du mal, celle-ci arrêtera peut-être un misérable. L'une s'allie au sentiment religieux, l'autre à l'amour propre.

Qu'est-ce à dire? N'est-ce pas à une époque religieuse que les consciences sont le plus supceptibles d'αἰδώς et à une époque plus politique que religieuse, d'αἰσχύνη? C'est ce qui est arrivé. Une des indications les plus sûres de l'évolution religieuse et morale qui s'est opérée d'Eschyle aux contemporains de Socrate, c'est l'emploi de plus en plus fréquent du mot αἰσχύνη. Dans l'Orestie, dans les Suppliantes, partout, on rencontre ces termes, αἰδώς, αἰδοῦμαι αἰδοῖος et presque toujours au sens le plus élevé, celui du respect de la loi éternelle. Mais le terme αἰσχύνη s'y trouve très rarement, peut-être pas dix fois, dans ce qui nous reste de notre auteur. Comment expliquer ce fait curieux? N'est-ce pas l'indication d'une disposition particulière du poète? L'αἰδώς, qui frise de si près le σέβας, ne répond-il pas à ses aspirations secrètes? Et même ne pouvons-nous pas dire qu'il obéissait à une tendance générale de son époque lorsqu'il préférait le terme d'αἰδώς à celui d'αἰσχύνη? L'αἰδώς, n'est-ce pas la vertu d'un siècle religieux qui respecte encore les lois éternelles, tandis que l'αἰσχύνη convient à merveille à un siècle politique et démocratique? Et encore, remarquons ceci, c'est que ce sont surtout les drames d'Eschyle, les plus pénétrés de l'esprit religieux, qui nous offrent le plus d'exemples d'αἰδώς. Ce sont les Suppliantes où nous ne croyons pas qu'αἰσχύνη se trouve une seule fois. D'autre part c'est précisément dans ce drame plus politique et plus guerrier que les autres, les *sept chefs devant Thèbes*, que l'on trouve le plus souvent

le terme αἰσχύνη. Cela est tout naturel. Au premier plan sont les chefs, la cité, la vie publique. On se préoccupe beaucoup plus de l'opinion publique que des lois éternelles. Et quels personnages prononcent ce mot le plus souvent ? Sont-ce les Danaïdes ? Est-ce le chœur de l'Agamemnous ? Sont-ce les personnages pieux de ces drames ? Non : mais c'est Etéocle, qui n'est pas religieux, qui se fâche contre le chœur parce qu'il implore le secours des dieux, Etéocle, qui ne respecte que l'honneur militaire. C'est elle qui l'oblige de croiser le fer avec son père Polynice. C'est encore Clytemnestre plus ambitieuse que religieuse. En morale, comme en religion, Eschyle obéit aux mêmes tendances. Il identifie la loi éternelle avec la volonté des dieux et nécessairement aussi le sentiment moral avec le sentiment religieux. N'est-ce pas à bon droit que nous disons que sa morale est religieuse ?

CHAPITRE V

Le Péché et ses suites

Pour le Grec la loi morale est extérieure, en d'autres termes, c'est par l'intelligence qu'il en prend connaissance. S'il y a perturbation mentale chez lui, il ne peut plus distinguer le bien du mal, il pèche. La conception grecque de la loi implique donc ces deux conséquences, que la vertu provient de la santé de l'esprit, le mal moral, d'une lacune ou d'une maladie de l'intelligence. C'est Socrate qui les a mises pleinement en lumière. C'est lui qui nous dit, dans un passage bien connu des *Mémorables*, que la vertu c'est le savoir et le vice l'ignorance, et par conséquent que celui qui connait le bien le pratique, et que si l'on fait le mal, c'est parcequ'on ignore le bien (1). Platon, dans les dialogues où il s'est le plus inspiré de Socrate, soutient le même point de vue que son maître. Il faut avouer qu'il est d'une logique irréprochable; que c'est bien là la conclusion impliquée dans la conception grecque de la loi morale. Mais rien ne serait plus erroné que de juger des idées morales des Grecs en se tenant uniquement au point de vue qui semble dominer à la fin du ve siècle. Que fait-on, par exemple, de ce passage d'Euripide où Phèdre déclare, qu'après de longues réflexions elle est arrivée à cette conclusion, c'est que beaucoup de personnes lui paraissent faire le mal non pas, parce que leur intelligence est ainsi faite (κατὰ γνώμης φύσιν) mais sous

(1) *Xen. Mem.*, III, 9, 4.

l'empire des passions ? Elle dit : « Souvent nous savons le bien et nous ne nous efforçons pas de le faire (1). » Il y avait donc des Grecs qui ne se contentaient pas d'attribuer le péché à l'ignorance, mais qui cherchaient sa cause autre part. La morale religieuse du VIe siècle nous révèle un sentiment plus vif et plus vrai du mal moral, de la coulpe (2). Les réformes pythagoriciennes et orphiques suffisent à elles seules pour nous le prouver. Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas eu, même au VIe siècle, une tendance à considérer le péché comme une simple aberration de l'esprit. La conception grecque de la loi morale impliquait dès l'origine, dans une certaine mesure, l'intellectualisme de Socrate. La langue, même celle d'un Eschyle ou d'un Pindare, en porte les traces évidentes. Ainsi Eschyle appelle l'orgueil et l'ambition de Polynice, une aberration de l'esprit, σὺν φοίτῳ φρενῶν (3). Les Suppliantes parlent de l'esprit insensé des fils d'Egyptus, διάνοιαν μαινόλιν (4). L'orgueilleux Titan a « perdu l'intelligence », ἀποσφαλεὶς φρενῶν (5).

(1) *Hippol.*, 375-381.

(2) Les idées morales d'Eschyle ne diffèrent pas de celles de ses contemporains Théognis et Pindare. Voyez les chapitres de Nægelsbach, *Nachhom théol.*, sur le péché. Nous parlons du fond même de ses idées et non de celles qui sont relatives à l'Alastor. Nous croyons que l'originalité d'Eschyle, quant aux conceptions essentielles de la religion nationale, est d'avoir eu une idée de la loi plus claire et du même coup, une idée de Dieu plus morale que ses prédécesseurs et même que ses contemporains. Aussi à partir de ce moment, Eschyle n'est plus pour nous qu'un document historique.

(3) *Sept Th.*, 661.

(4) *Suppl.*, 107.

(5) *Prom.*, 473 *cf. Sept Th.*, 756, *Ag.*, 1664, *ibid.*, 1428, *ibid.*, 995, *Eum.*, 535, ὑγιεία φρενῶν.

Mais ce ne sont pas ces expressions plus ou moins significatives qui nous donnent la vraie pensée de l'auteur. Nous la trouvons dans des passages comme celui-ci, où notre auteur compare les passions des hommes à celle des brutes impures, ὡς καὶ ματαίων ἀνοσίων τέ κνωδάλων ἔχοντας ὀργὰς (1), cet autre où le chœur des Choéphores se plaint des hommes qui ne domptent pas leurs passions, plus violentes que les monstres marins, plus formidables que les météores effrayants, et même que les vents déchaînés : « Mais qui dirait le tempérament audacieux de l'homme et les passions irrésistibles des femmes, passions qui entraînent des malheurs pour les mortels (2). » Il s'agit bien là d'intelligences obscurcies, d'ignorance ! Il s'agit de puissants entraînements au mal. Mais c'est surtout la notion de l'ὕβρις, qui nous livre toute la pensée de notre auteur. L'ὕβρις, c'est le contraire de l'αἰδώς. L'Hybris nous excite à sortir de notre spère, soit que nous voulions dominer sur les autres, soit que nous nous efforcions follement de nous hausser jusqu'à la divinité ; c'est le sentiment qui nous pousse à mépriser et à violer les lois éternelles. C'est dans le terme d'αἰδώς que les Grecs ont déposé leur sentiment moral le plus pur. C'est dans celui de ὕβρις qu'ils ont exprimé leur sentiment le plus profond du mal moral, leur révélation la plus claire du péché. Eschyle appelle ces puissantes sollicitations de l'Hybris, « des passions de brutes (3). » Pindare nous parle de la Hybris des monstres, ὕβριν κνωδαλῶν (4). Comme le dit très bien M.

(1) *Suppl.*, 762. Voyez Nægelsbach, *Nach. Theol,* VI 2, sur le sens de μάταιος et sa parenté avec ὕβρις.

(2) *Choéph.*, 595-601.

(3) *Suppl.* 762, κνωδάλων ὀργάς.

(4) *Nem.* I, 50.

Schmidt, l'Hybris, c'est la révolte du moi ; c'est l'égoïsme envahissant (1). Un passage des Euménides fait très clairement comprendre ce qu'était pour un Grec du VIe siècle l'Hybris dans son essence. Le chœur des Erinnyes s'écrie : « Je dis que le transgresseur audacieux qui confond tous les droits et ne tient aucun compte de la justice, finira, malgré lui, par baisser sa voile (2). » En un mot, l'Hybris c'est le désir de sortir des limites de notre humanité.

On le voit, notre terme d'orgueil est beaucoup trop restreint pour rendre exactement le mot grec, ὕβρις. L'Hybris c'est le mépris de n'importe quelle loi du code éternel. C'est l'insolente impiété d'un Capanée. Etéocle dit de lui : « Capanée, multipliant à plaisir les mots, dans sa superbe insensée, lui un mortel, ose faire monter vers les cieux des paroles injurieuses qu'entend Zeus (3). C'est le désir impur des fils d'Egyptus. « Prends connaissance », s'écrient les filles de Danaüs, « de la lubricité de ces hommes (4). » De même que l'αἰδώς se confond avec le σέβας, l'ὕβρις est assimilée à la δυσσεβία. « L'Hybris », dit notre auteur, « est l'enfant de l'impiété (5). »

Nous concluons des textes que nous venons de citer, que la conception du mal moral chez notre auteur est plus cosmique ou religieuse que psychologique. Le mal moral

(1) *Eth. der Alt. Griech.*, p. 254, au bas de la page.

(2) *Eum.*, 553 et *ssq.*

(3) *Sept Th.*, 440 Pour le Grec, l'orgueil est une révolte contre les lois ; voici un vers qui caractérise très-bien le point de vue Grec: ὁ κόμπος θοὐ κατ' ἄνθρωπον φρονεῖ, *Ibid.*, 426.

(4) *Suppl.*, 103., *cf. Ibid.*, 426.

(5) *Eum.*, 534.

est avant tout une infraction aux lois éternelles (1). C'est encore au point de vue de ces mêmes lois, qu'Eschyle envisage les suites du mal moral. Nous avons eu de nombreuses occasions de constater qu'au fond de toutes les conceptions de notre auteur, tout poète qu'il soit, il y en a une qui prime toutes les autres, celle de la loi. Elle domine toute sa pensée et lui donne, pour ainsi dire, sa forme. De là une cohésion remarquable dans les idées de notre auteur. Consciemment ou inconsciemment il ramène tout aux lois éternelles et transforme ainsi les faits et les croyances les plus ordinaires. C'est ce qu'il importe de ne pas oublier si l'on veut comprendre sa manière d'envisager le châtiment divin. Quel est l'effet inévitable de l'Hybris? C'est qu'elle augmente chez celui qui s'en est rendu coupable. Les actes de révolte se succèdent rapidement les uns aux autres. Il y a une floraison du mal. Le chœur des Choéphores parle du coupable « qui se couvre d'une maladie qui s'empare de toute sa personne (2). Un passage de l'Agamemnon nous trace à grands traits l'évolution du mal moral chez le coupable (3). D'abord c'est l'Hybris ;

(1) On peut envisager l'Hybris à un double point de vue. D'abord en elle-même, dans ses sources ; le mal moral provient des passions, de la nature même de l'homme ; celle-ci est mauvaise. Voyez les textes déjà cités, *Suppl.*, 762, *Choéph.*, 585 et Naegelsbach, *nachh. theol.* VI, 3, où se trouvent des exemples très-curieux. C'est à peu près la notion chrétienne du péché. On peut encore envisager le mal moral à un point de vue plus objectif. C'est l'orgueilleuse révolte de l'homme contre les lois. C'est là, à proprement dire, la conception eschyléenne du péché. De là ces termes qui reviennent si souvent : παραιβάτης, παρβασία, ἀνομία, μάταιος, ὑβριστής, πάντολμος. Tous ils désignent l'infraction des lois

(2) *Choéph.*, 70. Nous préférons la leçon de Paley : τὸν αἴτιον παναγρέτας νόσου βρύειν.

(3) *Ag.* 757-771. Passage très obscur.

celle-ci se propage ; elle enfante, comme dit notre auteur, encore de l'Hybris. Le pécheur devient alors brutal; il commet crimes sur crimes. Mais ce n'ést pas tout. Voilà un homme corrompu, disposé à violer toutes les lois de l'univers. Sa constitution morale est atteinte d'une véritable maladie. Le mal empire. Survient l'aveuglement de son intelligence. Il devient incapable de distinguer le bien et le mal ; à chaque instant il outrepasse les limites de son humanité. Enfin la folie s'empare de lui. Il est au fond de l'abîme. Cette folie du mal, c'est l'Até. Darius nous dit : l'Hybris, en fleurissant, a produit les fruits d'Até (1). Le chœur de l'Angamemnon dit à Clytemnestre : « Le meurtre rend fou (2). Tels sont les faits qu'Eschyle a observés. Ce sont les étapes successives dans la décadence morale et intellectuelle du criminel. Comment interprète-t-il ces phénomènes? Les étudie-t-il en psychologue, comme Euripide l'a fait dans son Oreste? Pas du tout. Il y voit une loi, la punition du crime par lui-même.

« A celui qui a commis un crime d'en souffrir », s'écrie-t-il, Δράσαντι παθεῖν. Ainsi c'est de par la loi que les actions mauvaises s'enchaînent les unes aux autres. Mais alors, derrière la loi, il y a la divinité. Dans la pensée d'Eschyle, ne l'oublions pas, la loi n'existe que lorsque la divinité l'applique. Aussi ces deux idées, celle de la loi et celle de Dieu, surgissent en même temps dans son esprit. Il y a donc une divinité, un δαίμων quelconque, qui réalise cette effrayante progression du mal chez le coupable. Que ce soit Zeus, l'Erinnye ou l'Alastor, peu importe. Cette divinité est la garantie de la réalisation de

(1) *Perses*, 821.
(2) *Ag.*, 1427.

cette loi de l'engendrement du crime par lui-même. Elle hâte l'éclosion du mal chez le coupable. Elle l'aveugle ; elle lui obscurcit le sens moral. C'est Xerxès qui, sous cette influence, n'a plus le jugement sain, ἦλθε δαίμων ὥστε μὴ φρονεῖν καλῶς (1). Bien entendu, que cet aveuglement divin n'atteint pas le juste, celui qui obéit aux lois (2). L'aveuglement divin est le châtiment du coupable (3). Voilà pourquoi le poète nous parle dans un fragment d'une juste tromperie de la divinité (4). C'est le dieu qui enlève au criminel le sentiment du juste et de l'injuste. Le misérable ne se doute même plus qu'il est frappé par le dieu (5). Telle est l'Até. Ce terme désigne très souvent l'effet de l'aveuglement divin, le malheur (6). Notre auteur en fait presque une personnification divine. Clytemnestre l'invoque (7). Mais tenons-nous-en au sens que nous retrouvons le plus souvent chez notre auteur. L'Até est une aberration de l'intelligence, effet d'un châtiment divin. Le

(1) *Perses*, 725, *cf. ibid.*, 354.

(2) Nous rappelons les textes décisifs, qui ne laissent aucun doute sur la pensée de l'auteur. *Eum.*, 535, 313 ; *Ag.*, 183, 750-762 ; *Sept Th.* 670.

(3) Rien de plus remarquable que la différence entre la conception de la folie, telle que nous la trouvons dans Eschyle, et celle de Sophocle ou d'Euripide. Rien de moral dans la folie du malheureux Ajax, pas plus que dans celle d'Hercule (*Herc. Fur.* 858). Les deux poètes, sans scrupule, nous montrent les dieux, infligeant la folie à ces héros, sans raison apparente. Eschyle est resté fidèle à sa conception si élevée.

(4) *Fragm.* 367.

(5) *Eum.*, 374 ; *ibid.*, 561.

(6) *Choéph.*, 598 ; φίλων ἄταισι ποντίαισιν, *Perses*, 1037, ἄλλην τιν' ἄτης ἀντ' ἐμοῦ πλουτίζετε, *Ag.*, 1268 C'est la leçon de Weil, Connington, etc.: « Enrichissez de malheur. » *Cf. Ibid.* 735 ; un navire est une ἄτη dans *Suppl.*, 530 ; le sacrifice d'Iphigénie est une δολία ἄτη, *Ag.* 1523.

(7) *Ag.* 433 ; *Perses*, 1006.

chœur des *sept devant Thèbes,* supplie les dieux protecteurs de la cité d'infliger aux ennemis un aveuglement de l'esprit qui leur fasse jeter les armes et soit leur perte (1). Un mot presque intraduisible résume la conception de l'Até. Il est dit des frères ennemis qu'ils sont : δαιμονῶντες ἄτᾳ, les dieux leur ont inspiré une folie (2). Pour bien marquer que l'Até est un châtiment, notre auteur y ajoute l'épithète, ὑστερόποινος, qui exige plus tard la dette (3). C'est celle qui appartient à l'Erinnye (4). Enfin le poète nous fait une peinture populaire de l'Até : L'Até, par sa bienveillance et ses flatteries, attire l'homme dans les rets (5). En un mot, le coupable se laisse séduire par la persuation de l'Até (6). Il se précipite dans le mal, et un jour la justice inopinément le frappe. Telle est l'interprétation qu'Eschyle donne des phénomènes de la décadence morale. Il s'efforce de les rattacher aux grandes lois de l'univers. D'autant plus effrayant est le sort de celui qui tombe sous le coup de ces lois implacables. Plus de joie pour lui, en vérité ; c'est le mot des Erinnyes (7). Dans ce système où est l'homme ? Nous ne demandons pas quelle part le poète a faite à la liberté humaine dans sa conception du monde. Il est évident qu'il ne s'est pas posé le problème en philosophe. Mais enfin, quelle part de spontanéité reste-t-il à l'homme dans cette conception ? Ces lois, appliquées avec tant de rigueur par les dieux, ne

(1) *Sept Thèb.*, 313 et sqq.
(2) *Ibid.*, 1001.
(3) *Choéph.*, 383.
(4) *Ag.* 58.
(5) *Perses*, 98.
(6) *Ag.*, 385.
(7) *Eum.*, 423.

l'écrasent-elles pas ? Tout d'abord, mettons à part le juste, celui qui obéit sans contrainte, ἄτερ ἀνάγκας, selon l'expression du poète. Bien entendu, ce n'est pas à lui que le châtiment s'applique. La divinité n'est pas arbitraire. Il ne peut s'agir ici que du coupable. La justice divine est-elle donc si inexorable ? D'abord elle est lente (1). Elle tarde tant, qu'on finit par ne plus l'attendre. Les Erinnyes sont forcées de rappeler qu'elle arrivera très certainement (2). Ensuite, le châtiment divin n'atteint le coupable que lorsque la mesure de ses crimes est remplie (3). De plus, les crimes n'ont pas tous la même gravité. Le meurtre d'une personne qui n'est pas de la même famille ni du même sang s'expie. Le chœur des *sept chefs devant Thèbes* distingue nettement ces deux catégories de meurtre : « Que les enfants de Cadmus luttent contre les Argiens, c'est assez : ce sang, on peut l'expier encore, mais une mort que se donnent l'un à l'autre deux hommes qui sont frères, c'est là un crime qui ne vieillit pas (4). » C'est sur cette distinction que repose le dénouement de l'Orestie. Apollon s'efforce de prouver qu'Oreste n'est pas du même sang que sa mère (ὁμαίμων) et par conséquent, que son crime n'est pas inexpiable. Athéné se décide pour lui, car dit-elle, « je suis tout à fait pour le père (5). » L'Aréopage tranche la question en acquittant Oreste, parce qu'il n'a pas versé un sang qui était le sien. Jusqu'à ce vote décisif Oreste a beau accomplir tous les rites de la purifica-

(1) *Ag.*, 703, *ibid.*, 1563 ; δίκαν χρονισθεῖσαν *Choéph.*, 956.
(2) *Eum.*, 555 et sqq.
(3) *Ag.*, 766.
(4) V. 680-682.
(5) *Eum.*, 738.

tion (1), cela ne sert à rien. Le meurtre d'un proche ne s'expie que par la mort. C'est un sang sacré, protégé par les lois éternelles, αἷμα θέμιστον (2). C'est à ces meurtres de famille que le chœur des Choéphores fait allusion lorsqu'il dit que le sang appelle le sang. C'est là une loi, dit-il (3). C'est encore de celui qui verse le sang défendu que le poète dit : « Les dieux n'écoutent pas les prières du meurtrier (4) ; » « que la divinité se rit du meurtrier lorsqu'il il est dans le malheur (5). » Voilà pour le meurtre. L'adultère, la violation des droits de l'hospitalité, le mépris des parents, ce sont là encore des crimes qui attirent un châtiment terrible, une ruine inévitable. La désobéissance de Laius et l'impiété de ses petits fils attirent les malheurs de cette famille (6).

L'adultère et le mépris des droits de l'hospitalité entraînent le désastre des Priamides (7). En un mot, sont inexpiables et punis d'aveuglement divin les crimes qui constituent une violation flagrante des lois éternelles. Comment pouvait-il en être autrement dans la pensée de notre auteur? L'harmonie universelle doit subsister. Les dieux, d'après leur essence, leur nature, ne peuvent se soustraire au devoir de châtier le réfractaire. Des dieux qui se laisseraient prendre de pitié pour le criminel et qui n'appliqueraient pas la loi dans toute sa rigueur, c'est là une conception qu'Eschyle ne pourrait pas plus imaginer

(1) *Eum.*, 280-286, *cf. Eur. Iph. en Taur.*, 917-929.
(2) *Sept Th.*, 694.
(3) V. 400 et sqq.
(4) *Ag.*, 396.
(5) *Eum.*, 560.
(6) *Sept Th.*, 742 et sqq.
(7) *Agam.*, 126 ; *Choéph.*, 935.

qu'il ne saurait concevoir des divinités capricieuses et arbitraires. Ce régime est sévère. La consolation est virile, le juste n'a rien à craindre. Le pécheur même ne s'attire le châtiment divin que lorsqu'il a atteint un certain niveau dans le mal. Mais alors malheur à lui ! Tout espoir disparaît. Se préserver des grands crimes, c'est la grande affaire. Est-ce là une justice que l'homme ne puisse réaliser? Il me semble qu'au fond Echyle est moins exigeant que nous, épris de justice idéale. Celle qu'il rêve me paraît assez extérieure ; car il faut avouer qu'au-dessous des grands criminels il y a encore place pour des pécheurs moins notables. Assurément nous pensons que si on l'avait interrogé sur le sort de ces personnes qui, sans violer par un acte brutal les lois de la justice, mériteraient peut être un châtiment aussi sévère, notre auteur aurait été assez embarrassé. Sont-ce là des problèmes que l'on pouvait se poser à une époque encore aussi grossière que la sienne? Parlez-nous alors de forfaits barbares, de rapt et de meurtre. Laissez les questions de fine psychologie à Socrate et aux Athéniens subtils de son temps. Dans les drames de notre poète, il s'agit avant tout de crimes de famille, de violations brutales des droits les plus sacrés. Qui nous autorise à supposer que ces châtiments divins, cette perturbation de l'intelligence par un Alastor, ces folies surnaturelles qui font croire à tant de lecteurs à je ne sais quel fatalisme oriental, frappent la catégorie des pécheurs toute entière, tous les injustes? L'injuste, c'est le réfractaire en grand. Voilà « celui que foudroie, dans les yeux, le dard enflammé de Zeus (1). » Quant aux autres, notre auteur, tout occupé des lois éternelles, n'y songe guère.

(1) *Ag.*, 470.

Mais Eschyle ne conçoit pas l'individu, en lui-même, en dehors de son entourage. Une étroite solidarité morale unit tous les membres de la même famille. A-t-il cherché à déterminer la part exacte de responsabilité qui revient et à l'individu et à sa famille? C'est là, est-il nécessaire de le dire? une question qui ne se présentait pas même à son esprit. Nous venons de voir que la conception d'Eschyle n'exclut pas toute spontanéité humaine. L'homme conserve dans les limites de son humanité une part de liberté très considérable. Les textes vont nous montrer qu'au sein même de la famille, où l'individu semble s'effacer entièrement, il lui reste la responsabilité. L'auteur a-t-il voulu sauvegarder jusqu'au bout les droits de la morale et admirerons-nous la logique de sa pensée? Que l'on ne nous prête pas des suppositions aussi tranchées. Eschyle maintient la responsabilité de l'individu, parce qu'au fond rien n'est plus contraire à sa conception de Dieu et de l'univers que toute espèce de prédestination ou de fatalisme. Il ne faut pas, en outre, oublier que, lorsque nous cherchons à déterminer quelle est la place de l'homme dans le système d'Eschyle, il faut se garder d'insister. Sa pensée le portait ailleurs. L'analyse des *sept chefs devant Thèbes* ou de l'*Orestie* nous montre un enchaînement organique des crimes de familles (1); les forfaits des pères appellent ceux des fils. C'est là une conception que l'auteur semble avoir empruntée à Stésichore (2). Eschyle en a fait la raison d'être de son système

(1) Buchholtz, *die sittl. Weltansch. des Pind. und Æsch.*, p. 182; Schmidt, *die Eth. der alt. Griech.*, I, p. 244 Hild, *Les démons en Grèce*, p. 175, *Paley's Æsch.* préface p. 21.

(2) Schmidt, I, p. 245; Hild, *démons*, p. 155 et 184.

trilogique. Dans cette forme dramatique, la conception morale et la conception artistique constituent une admirable unité. L'une est aussi indispensable que l'autre. La preuve en est que, lorsque Sophocle et Euripide ont abandonné la conception eschyléenne des crimes de famille, ils ont également écarté l'arrangement trilogique.

Derrière cette succession sinistre de meurtres au sein de la même famille, il y a la divinité. C'est elle qui en pousse les membres à s'entretuer. C'est une Até, suprême châtiment, qui aveugle les maudits. « Il y a », s'écrie le chœur de l'Agamemnon, « un lien puissant entre cette famille et l'Até (1). » La divinité qui inspire l'Até, c'est le plus souvent cette personnification abstraite du châtiment l'Alastor, c'est encore Zeus (2), c'est Diké (3), ce sont les Arae (4), ce sont surtout les Erinnyes (5). Celles-ci s'attachent aux familles criminelles; Eschyle les appelle ξύγγονοι (6). De même l'Alastor est un δαίμων γέννης (7). En un mot, les crimes s'engendrent les uns les autres dans la même famille. C'est une divinité qui maintient cette fécondité du meurtre de génération en génération. On se souvient de cette peinture horrible des Erinnyes, qu'évoque la visionnaire d'Ilium. Le cri désespéré du chœur des

(1) *Ag.*, 1566. Nous traduisons d'après la leçon donnée par Paley, κεκόλληται γένος πρὸς ἄτᾳ ; *cf.* ὦ πόνος ἐγγενής, καὶ Ἄτας πλαγά. *Choéph.*, 466; *ibid.* 635.

(2) *Choéph.*, 395.

(3) *Ibid.*, 950.

(4) *Sept Th.*, 951-956.

(5) *Eum.*, 934; *Choéph.*, 651.

(6) *Ag.*, 1190.

(7) *Ibid.* 1477.

Choéphores n'est pas de trop : « Quand s'apaisera dans l'assoupissement la violence d'Até ! »

Telle est la conception du crime au sein de la famille, développée par Eschyle. Qu'on ne se hâte pas de conclure au fatalisme (1). D'abord c'est toujours une première faute, un premier acte de l'Hybris qui provoque ce déchaînement du châtiment divin (2). Nous n'insistons pas, après tant d'autres, sur les causes toutes morales qui ont amené la ruine des Priamides, des Plisthénides ou des Labdacides. Le soin que le poète a mis à rappeler le crime originel, le point de départ de la série d'horreurs qui se déroule à travers sa trilogie, montre qu'il voulait à tout prix sauvegarder la justice divine. C'est l'homme qui lâche lui-même sur sa famille la « meute » des Erinnyes. Mais enfin, dans cette race maudite, n'y a-t-il pas des innocents? Faut-il qu'il périssent aussi ?

Sur ce point aussi la pensée du poète n'est pas moins élevée. Elle ressort clairement du dialogue entre le chœur et Clytemnestre, après la mort du roi. La reine vient de frapper son époux. Elle reparaît sur la scène, couverte de sang ; elle avoue sans honte son crime. C'est une juste vengeance ; il a offert Iphigénie en sacrifice. A son tour maintenant. Pourquoi cet homme adultère, bien aimé des Cryséis, ne subirait-il pas le châtiment mérité ? Le chœur exprime son horreur ; il se souvient de cette suite lugubre

(1) Nous suivons les traces de critiques comme Schmidt, *Eth. der alt. Griech*, I, 241 et sqq ; Buchholtz, *die stittl. Weltansch. des Pind. unl Æsch*, p. 180 ; voir surtout le chapitre de M. Hild sur les démons dans la tragédie ; Decharme, *Revue des Religions*, IV, p. 338. Nos recherches personnelles nous font croire qu'ils ont beaucoup plus raison que les partisans du prétendu fatalisme.

(2) *Ag.*, 1193 et sqq ; *ib id.*, 217-223, etc.

de forfaits ; il s'écrie : « O divinité qui attaques cette famille. » Clytemnestre s'empare de cette parole ; elle y voit sa justification. « Oui », dit-elle, « tu viens par tes paroles d'exprimer l'idée juste lorsque tu as invoqué le monstrueux (1) dieu vengeur de cette race. Car c'est grâce à lui qu'elle a dans les entrailles l'ardent désir de laper le sang. Avant même que l'ancien malheur ait cessé, voici un nouveau meurtre ». Le chœur répond : « Ah ! vraiment tu mentionnes un dieu vengeur grand et dont la colère est terrible. » Puis discrétement il rappelle que c'est elle qui de sa hache à deux tranchants a frappé le roi. Clytemnestre a compris, elle s'écrie : « Tu prétends que ceci est mon œuvre. Ne m'appelle p s l'épouse d'Agamemnon. Celle que tu vois, c'est l'ancien et violent Alastor d'Atrée, l'hôte cruel. C'est lui qui a pris les traits de la femme de cette homme, maintenant un cadavre. C'est lui qui a sacrifié cet homme. La mort d'un guerrier a payé celle des deux enfants. » Mais voici la riposte, claire, indiscutable. C'est le verdict de la conscience du poète : « Qui donc témoignera que tu n'es pas coupable de ce meurtre, quoiqu'assurément le dieu vengeur a pu être ton associé ? » Plus loin, le chœur jettera à la reine en face son meurtre et son adultère. Il est difficile de ne pas admettre que l'auteur ait voulu, dans ce dialogue, rétablir les responsabilités et écarter certains sophismes commodes qu'il met dans la bouche de Clytemnestre. On peut s'attendre à tout d'une conscience comme la sienne. Si j'osais exprimer toute ma pensée, je dirais qu'Eschyle est plus théoricien qu'on ne veut bien l'admettre. Cet homme me paraît très conscient de sa pensée.

(1) Nous préférons la leçon de Hermann, Weil etc. τριπάχυντον, *énorme*, engraissé de sang.

Et encore si c'était là un dialogue isolé, mais celui d'Etéocle et du chœur des *Sept chefs* est identique. Même désir du côté du prince de se disculper en accusant la divinité. « Les dieux nous ont abandonnés », dit-il. Du côté du chœur, c'est le même soin de rappeler la responsabilité humaine. Écoutez ces paroles remarquables : « La divinité, lorsqu'on change à temps de disposition, change aussi et souffle un vent plus doux (1). » En un mot, Clytemnestre meurt, autant à cause de ses crimes personnels que par suite de la malédiction héréditaire. Oreste la frappe parce qu'elle est adultère. Egiste a beau dire qu'il venge, en justicier, le crime d'Atrée. Il meurt parce qu'il a séduit la reine. Agamemnon a sacrifié Iphigénie à son ambition. Il expie son crime. Le dieu n'a cessé de poursuivre la race d'Œdipe que lorsqu'il est devenu maître de Polynice et d'Etéocle (2), parce qu'ils ont ajouté aux crimes de Laïus leur impiété et leur Hybris. Tout autre est le sort d'Oreste. Lui aussi est l'instrument du châtiment divin de sa famille. Mais combien différent ! Que d'hésitation avant de frapper sa mère ! Seul le commandement catégorique d'Apollon le décide. Il ne souille pas sa fonction terrible d'un péché personnel. Voilà pourquoi il sort acquitté de l'Aréopage. En lui finit la série des crimes. Le Vengeur dort désormais d'un profond sommeil. N'avons-nous pas le droit de demander qu'en présence des textes que nous venons de citer, l'on ne se hâte pas de taxer d'immoralité, la conception de notre auteur, et de ne voir dans ses idées religieuses qu'un vague fatalisme ?

(1) *Sept Th.*, 705-708.
(2) *Ibid.*, 960.

CHAPITRE VI

Les divinités chthoniennes et les Morts

Nous n'insisterons pas longtemps sur cette partie de notre sujet. Il n'y a pas ici lieu à de grandes différences d'opinion (1).

On ne peut méconnaître l'importance de Gê, la terre, dans la pensée de notre auteur. En elle sont déposées les lois universelles. Elle est mère des Erinnyes, qui conservent l'ordre. C'est d'elle que ces divinités tiennent leurs fonctions (2). Les Arae sont dans les demeures de la terre (3). Diké intimement unie aux Erinnyes, l'est aussi avec Gê. En elle est la source de la justice. Le sang absorbé par la terre nourricière laisse à la surface une tache qui crie vengeance (4). En un mot, la terre et les divinités chthoniennes garantissent les droits les plus sacrés et les plus terribles, ceux de la rétribution. Non moins équitables que les Olympiens, leur justice semble moins sereine, plus sévère. En elles s'incarne l'ancien droit du talion, δράσαντι παθεῖν. Aussi c'est vers elles que se tournent ceux qui demandent justice. C'est à elles, autant qu'à Zeus, qu'en appellent Oreste et sa sœur (5). Les Suppliantes

(1) Voyez en particulier M. Girard, *Sent. relig. d'Hom. à Esch.*, 380-407.

(2 *Eum.*, 321 et *sqq.*

(3) *Ibid.*, 417.

(4) *Choéph.*, 66.

(5) *Choéph.*, 405.

s'écrient qu'elles iront vers les dieux chthoniens, puisque les Olympiens ne les écoutent pas (1). « O terre, préserve-moi d'Argus » s'écrie Io (2). De même Hadès n'oublie pas les crimes; il les punit (3). L'application de la justice, telle est la fonction générale des dieux de la terre (4). C'est par elle que les Olympiens et les Chthoniens se rencontrent dans l'unité d'action. Eschyle a voulu rapprocher et réunir dans un même conseil les dieux anciens et les dieux nouveaux. Il les réconcilie dans l'Orestie, comme il avait réconcilié Zeus et le Titan. Dens sa pensée, les dieux sont multiples, mais l'unité de leur action est parfaite. Ils ont une fonction commune, l'application de la loi. Pour mieux marquer l'union du monde souterrain et du monde supérieur, il parle du Zeus des morts (5). Mais puisque la terre conserve les lois éternelles, elle contient aussi les secrets de l'avenir. Elle est la source des oracles. Apollon a reçu d'elle le pouvoir fatidique. C'est des régions souterraines que surgissent les songes, révélations, eux aussi, de l'avenir. Il y en a qui annoncent uniquement quelque événement à venir. Tel est le songe d'Atossa, tel celui d'Io. D'autres ressemblent au remords, ils font pressentir au coupable le châtiment mérité. Dans la pensée de notre auteur, c'est la nuit que l'esprit est le plus éveillé; c'est alors que le souvenir du passé trouble le cœur (6). On se souvient du songe de Clytemnestre, précurseur de sa mort. C'est la nuit que la terreur du pressentiment fait

(1) *Suppl.*, 156-161.
(2) *Prom* , 569.
(3) *Eum.*, 273-275.
(4) *Choéph.*, 40. *Perses*, 628-630.
(5) *Suppl.*, 157.
(6) *Ag.*, 179, *Choéph.*, 285, *Eum.*, 105.

trembler (1). Telles sont les anciennes et vénérables divinités de la terre.

Mais l'homme, que devient-il après la mort? Eschyle, comme ses prédécesseurs, ne croit pas à la disparition définitive de l'homme. On connaît ces paroles du chœur des *Choéphores* : « La dent dévorante du feu ne détruit pas le sentiment du mort. Plus tard, il manifeste son courroux (2). » Il est vrai que cette existence après la vie est bien triste On n'est qu'une ombre, un spectre, ὄναρ (3). C'est l'homme, mais diminué. Avant que Darius s'émeuve, il faut qu'on lui raconte, en détail, le grand désastre des Perses (4). Le phénomène de la mort laisse l'homme appauvri, pourtant très reconnaissable. C'est Darius qui surgit du tombeau, avec sa tiare et sa sandale (5). Apparemment celui-ci est resté couché au sépulcre. C'est là sa demeure. Il ressent l'ébranlement des plaines sous le choc des armées, le creusement des ornières par les roues des chars de guerre. Oreste et Electre ont bien l'air de croire que leur père n'est pas sorti de son tombeau, qu'il y est localisé (6). Et pourtant tous ces morts ne demeurent-ils pas dans le même lieu? Agamemnon n'est-il pas encore roi parmi les ombres? (7) On se souvient des plaintes de Clytemnestre; elle subit les insultes de ces spectres (8). Elle dit encore que, sans doute, son Iphi-

(1) *Choéph.*, 288.
(2) *Ibid.*, 323-326.
(3) *Eum.*, 116.
(4) *Perses.*, 715.
(5) *Ibid.*, 660.
(6) *Choéph.*, 724.
(7) *Ibid.*, 355.
(8) *Eum.*, 97.

génie ira à la rencontre de son meurtrier, lorsqu'il traversera le fleuve et lui enlacera les bras autour du cou (1). Darius aussi se dit roi parmi les morts. Les Suppliantes d'autre part disent que les morts ont leurs cercueils (2). Il semble que nous ayons là des croyances assez contradictoires. Le mort reste-t-il dans sa tombe ou demeure-t-il dans un Hadès quelconque? Ces deux conceptions se trouvent chez notre auteur.

Quel sort attend les morts dans le séjour souterrain? Un passage des Suppliantes fait croire à un jugement quelconque, présidé par Hadès. « Là, un autre Zeus, selon la tradition, juge sans appel les crimes des coupables (3). » Eschyle nous dit qu'Alastor poursuit le criminel jusque dans Hadès (4). De même l'Erinnye (5).

L'influence des morts sur les vivants tient une place considérable dans la conception eschatologique de notre auteur. Le Grec ne sépare pas l'en-deçà de l'au-delà par un abîme infranchissable. Le monde des morts touche au monde des vivants. La mort n'est-elle pas l'existence continuée dans de nouvelles conditions? Le défunt ne conserve-t-il pas ses passions, ses rancunes et ses affections? Aussi les morts ne laissent pas d'influer sur les vivants. Ils le font, presque en tant que puissances chthoniennes. On les honore avec une certaine mesure de crainte. Ils sont βαρύτιμοι. Ils ont le droit de vengeance. La victime du meurtre suscite les Erinnyes (6). Zeus, la Diké, Hadès,

(1) *Ag.*, 1526 et sqq.
(2) *Suppl.*, 26.
(3) *Ibid.*, 230 et sqq.
(4) *Suppl.*, 416.
(5) *Eum.*, 267, 374, 388.
(6) *Choéph*, 402, *ibid.*, 286, *Eum.* 767.

lui garantissent l'accomplissement de la loi du sang. Le mort exerce cette influence funeste ou bienfaisante, sans sortir de Hadès. Les dieux souterrains ne laissent pas aisément sortir l'ombre. Il faut qu'on invoque spécialement Gê, Hadès, Hermès psychopompe pour obtenir l'apparition d'un mort (1). C'est donc le plus souvent de la terre où il est enfoui que le mort fait sentir son mécontentement. On le voit, les héros morts, car il ne s'agit que de ceux-ci dans les drames d'Eschyle, participent aux principaux attributs des divinités chthoniennes. Comme celles-ci, ils représentent l'ancien droit du talion. Il manque à tous ces habitants de Hadès la sereine équité des Olympiens. Les effluves enivrantes de la terre leur portent à la tête. Ils sont plus impitoyables que les dieux du ciel. Au point de vue de l'art, les puissances souterraines constituent un groupe d'acteurs des plus importants. Au point de vue moral, elles sont avant tout les divinités du sang ; elles punissent les grands crimes. C'est ainsi que notre auteur leur assigne une place marquée dans l'économie du monde ; elles prennent part au gouvernement de l'univers. C'est ainsi qu'il atteint son but : une seule loi et une action identique et commune de tous les dieux, réalisée par l'application rigoureuse des lois universelles.

CONCLUSION

L'originalité et l'élévation de ses idées nous paraissent marquer à Eschyle une place importante dans le déve-

(1) *Perses*, 629.

loppement religieux de son pays. A la fin du sixième siècle et au commencement du cinquième, la mythologie jouissait encore de tout son prestige; un souffle purificateur avait même renouvelé la religion nationale; la foi populaire subsistait, pleine et entière; l'élite de la Grèce ne dédaignait pas encore de la partager; le rationalisme ne sortait pas des cercles restreints des philosophes; ceux-ci n'exerçaient pas encore une influence universelle. C'était l'âge d'or de la religion grecque, n'est-ce pas? Qui aurait pu prévoir que cinquante ans plus tard, la brillante aristocratie intellectuelle de la Grèce la couvrirait de ses mépris? Et pourtant, au cœur même de la foi naïve du siècle d'Eschyle est le ver rongeur. Ce n'est pas le rationalisme. Nous venons de le dire, son heure n'était pas encore venue. C'était un mal plus profond; c'était le doute moral. On ne comprenait plus le symbolisme naturaliste des anciennes légendes; on n'y voyait que l'immoralité des dieux. La conscience d'un Théognis est saisie d'effroi, en présence d'un Zeus indifférent à la justice. Obscurément, en tremblant, on se demandait pourquoi les dieux sont impurs, pourquoi injustes. Et plus la conscience s'épurait au contact des mystères, plus elle interrogeait avec anxiété les immortels de la légende. Le souffle purificateur, qui semblait devoir assurer un regain de vie à l'antique religion, menaçait de l'emporter. Dans ces conditions, on conçoit que l'âme d'un Eschyle ait subi un ébranlement profond. Fécond pour un esprit comme le sien. N'était-il pas essentiellement synthétique, constructeur? Pouvait-il se contenter du doute moral comme Théognis, rester sans solution? Le doute semble inhérent à certains esprits. L'autorité de la tradition vient-elle à être tant soit peu mise

en question, ils ne tardent pas à s'émanciper. Leur naturel prend le dessus. D'autres ne peuvent supporter l'incertitude des opinions. Ceux-ci, au sein même de la mêlée des idées diverses que soulève toujours la critique, trouvent les éléments d'une foi nouvelle. A leur insu peut-être, tout en croyant rester fidèles à la tradition, entraînés par les circonstances qui les mettent en présence de quelque doute, ils reconstruisent l'ancienne foi. Eschyle n'est-il pas de ceux-ci? On venait d'entrevoir l'immoralité et l'injustice des dieux; le désarroi menaçait d'atteindre les esprits. Que fait Eschyle? Hardiment il plonge dans la légende. Il en tire les éléments les plus purs, je ne dis pas les plus raisonnables : il n'était nullement rationaliste. Sa critique fut celle de la conscience plutôt que celle de la raison. Les bégaiements du doute l'ont ramené aux sources mêmes de la foi religieuse de son pays. Aussi, où trouvez-vous une notion plus claire de la loi et partant, une idée plus élevée de Dieu? Avec lui l'anthropomorphisme semble presque s'évanouir. Ne disons pas que ce sont là des lueurs, la vision d'un autre idéal entrevu par un puissant poète et une conscience pure. C'est sa pensée constante. On reconnaît aujourd'hui que jamais poète n'a été plus réfléchi, plus conscient de son art que celui-ci. Pourquoi donc vouloir réduire ses idées religieuses à je ne sais quels instincts? N'est-il pas de la famille des Empédocle? Seulement sa métaphysique est du domaine religieux. Quant à nous, plus nous nous efforçons de pénétrer dans l'intimité de notre auteur, plus le philosophe nous apparaît derrière le poète. Eschyle, croyons-nous, a tiré de la légende grecque tout ce qu'elle était susceptible de donner. Il a voulu concilier la légende

avec les exigences de la conscience. Effort digne de sympathie, mais non sans danger. S'il ne réussit pas à moraliser la légende, qui y parviendra? Cette tentative sauvera la foi traditionnelle, ou lui donnera le coup de grâce. Si elle avorte, on concluera bientôt qu'il est impossible de réformer et d'épurer la mythologie. Le jour où cette conviction s'emparera des esprits supérieurs, l'arrêt de mort des dieux homériques sera prononcé. N'est-ce pas là précisément ce qui est arrivé? On a beau être Eschyle, on a beau écrémer la tradition, rejeter le mauvais, l'impur, on a beau reconstruire avec les pierres de taille de l'ancien édifice un temple à défier les siècles, rien ne peut sauver une religion atteinte dans ses dieux.

Et d'ailleurs qui comprendra la spéculation religieuse de notre auteur ? La distinguera-t-on de la foi traditionnelle ? Assurément il n'a pas eu cette bonne fortune, et c'est là peut-être la meilleure preuve de son originalité. Voyez son successeur Sophocle ? Est-il resté dans les cadres puissants créés par son prédécesseur ? La légende a eu trop de séduction et de grâce pour ce vrai poète. Ce n'est pas que sa foi soit moins vive ; il est aussi pieux qu'Eschyle. Mais le fond des idées est déjà transformé. C'est de lui qu'on peut dire qu'il est fataliste. Qu'on se souvienne d'Œdipe. Sa notion de Dieu est-elle aussi irréprochable que celle d'Eschyle? Vous entendez Teucer accuser hautement Pallas Athéné de partialité (1). Le fils d'Hercule met tous les malheurs de sa famille sur le compte de Zeus (2). Déjanire dit le mot fatal : la sensualité

(1) Soph., *Ajax*, 952.
(2) *Ibid.*, *Trach.*, 1266, 1273, 1278.

domine même les dieux (1). C'est le scandale de la légende révélé, affiché. Le charmant athénien a soulevé les voiles. Les saintes divinités d'Eschyle ont disparu. Les dieux authentiques de la tradition sont revenus. Euripide consomme l'évolution inévitable. Avec lui, la foi elle-même disparaît. S'il tient encore aux légendes, c'est en artiste. La mythologie est bien jugée. Voici sa sentence : « Moi, un mortel, je te surpasse en vertu, ô grand Zeus (2). » Croyez-vous qu'une religion puisse vivre lorsque la conscience prononce sa condamnation ? N'a-t-on pas marché depuis Eschyle ? Dans sa foi confiante le combattant de Marathon a cru pouvoir sauver la religion nationale. Il n'y a pas réussi, mais sa tentative n'en est pas moins intéressante. Notre seul regret, en terminant ce travail, c'est de ne pas l'avoir assez mise en relief, de ne pas avoir suffisamment montré combien elle répondait aux nécessités religieuses du commencement du cinquième siècle. Avec Eschyle la religion grecque arrive à la plus haute moralité dont elle était capable, pour retomber bientôt, hélas, et dans quels abîmes !

(1) *Ibid.*, 443.
(2) *Herc. Fur.*, 342, cf. 212.

Vu :
Le Président de la soutenance,
L. MASSEBIEAU.

Vu :
Le Doyen,
F. LICHTENBERGER.

Vu et permis d'imprimer :
Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,
GRÉARD.

TABLE DES MATIÈRES

[illegible]

[illegible]

The age of De

The essential character

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.
A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.
Please return promptly.

APR 11 '55 H
NOV 16 '55 H
NOV 29 '55 H
JAN 8 '57
MAR 14 '67 H
CANCELLED
APR 14 1980
OCT 7 1985



Ga 9.697.3
Etude sur les idees religieuses et
Widener Library 004809547
3 2044 085 082 956